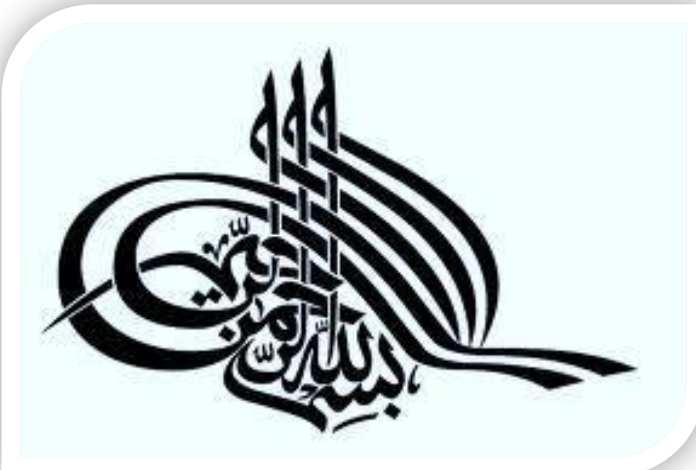
تنقیح الثبوت

اردو شرح

مسلم الثبوت



Maktaba Tul Ishaat.com


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

اَلْحَمْدُلِلّٰهِ الَّذِیْ نَزَّلَ الْاٰیَاتِ وَاَرْسَلَ الْبَیِّنَاتِ فَطَلَّعَ الدِّیْنَ وَطَبَّعَ الْیَقِیْنَ رَبَّنَالکَ الْحَقِیْقَةُحَقًّاوَکُلٌّ مَجَازٌوَلکَ الْاَمْرُتَحْقِیْقًاوَکُلٌّ مَجَازٌاَعِنَّةُالْمُبَادِیْ بِیَدَیْکَ وَ نَوَاصِیْ الْمَقَاصِدِمُفَوَّضَةٌاِلَیْکَ فَاَنْتَ الْمُسْتَعَانُ وَعَلَیْکَ التُّکْلَانُ۔

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جس نے آیات قرانیہ کو تدریجاًنازل فرمایااورواضح دلائل بھیج دیے پس اس نے دین کوواضح کر دیااور منقش کر دیایقین کو(مسلمانوں کے دلوں میں)اے ہمارے رب آپ کیلئے حق وجود ہے(نہ کہ آپ کے غیر کیلئے)اور(آپ کے ماسوا)سب(کاوجود)مجاز (مستفاد من الغیر)ہےاور مبادی(یعنی حجت ودلیل)کے لگام آپ کے دونوں ہاتھوں میں ہےاور مقاصد کی پیشانیاں آپ ہی کی طرف سپرد کی گئی ہیں پس آپ ہی سے مدد مانگی جاتی ہے اورآپ ہی ہر توکل (کرتے)ہیں۔

تشریح:اَلْحَمْدُلِلّٰهِ---نَزَّلَ الْاٰیَاتِ---:نَزَّلَ کی صیغہ میں دو احتمالات ہیں(۱) باب تفعیل سے ہو اس وقت اس کا معنی ہو گا"کہ آیتوں کا نزول تھوڑی تھوڑی ہوئی ہے یعنی تدریجاہوئی ہے،دفعتاً نہیں ہوئی۔

(۲)مجرد سے ہو تو معنی ہو گا،"نزول دفعۃً،پس جب آیات سے مراد آیات قرانیہ ہیں تو دفعة واحدةًاس کانزول لوح محفوظ سے آسمان دنیاتک ہوئی اور پھر آسمان دنیاسے موافق لمقتضی الحال اوربقدر حاجت تدریجی طور پر دنیامیں نازل ہوئی ہیں۔

آیَات: جمع ہے آیَةٌ کی لغت میں "علامت" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور اصطلاح میں(1): "ھِیَ قِطْعَةٌ مِنْ کَلَامِ اللّٰہِ تَعَالیٰ لَھَا مَبْدَأٌ وَمُنْتَھیً تَتَعَلَّقُ بِھَا صِحَّةُ الصَّلٰوۃِ وَالْاِعْجَازُ"

مناسبت بین المعنی اللغوی والاصطلاحی: مناسبت بین المعنیین یہ ہے کہ کلام اللہ کی یہی قطعہ علامت ودلیل ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے صدق پر(2) آیت کا اطلاق اس کلام اللہ پر بھی ہوتا ہے جو خطوط مستدیرہ (دائرتین) کے درمیان واقع ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ دائرے [◯] بھی آیتوں کے درمیان فصل پر علامت ہوتی ہیں۔

اَصْلُ الْاٰیَةِ: آیت کے اصل میں تین احتمالات ہیں (۱) اصل میں أَیْیَةٌ تھا، پہلی یاء الف میں تبدیل ہوگئی تو اٰیَةٌ بن گیا۔

(۲) اصل أَأْیَةٌ تھا تو دوسرے ہمزے کو جو کہ ساکن ہے "الف" میں تبدیل کر دیا تو اٰیَةٌ بن گیا۔ (۳) یا اصل میں أَوْیَةٌ تھا واو ساکنہ کو الف میں تبدیل کر دیا تو اٰیَةٌ بن گیا۔

فائدہ:(3): بعض لوگوں نے آیات سے مراد مصنوعات یعنی مخلوقات لی ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ بھی اللہ تعالی کے وجود پر دال ہیں، اسلئے کہ تمام مخلوقات حادث ہیں، اور ہر حادث کیلئے محدِث و مُوجِد سے لابدی ہے اور مُوجِد وہ ذات باری تعالیٰ ہے اور پھر کہتے ہیں کہ اس وقت نَزَلَ بمعنیٰ خَلَقَ ہوگا اَیْ خَلَقَ الْمَخْلُوْقَاتِ لیکن صاحب الہامات اللاھوت فرماتے ہیں "اَقُوْلُ اِنَّ ذِکْرَ نَزَّلَ یَأْبیٰ عَنْ ھٰذَا الْاِحْتِمَالِ کُلَّ الْاِبَاءِ لِاَنَّہٗ لَا مَعْنٰی لِنُزُوْلِ الْمَصْنُوْعَاتِ وَالْفَاضِلُ الْکَنْدَھَارِیُّ نَقَلَ ھٰذَا الْاِحْتِمَالَ وَ ارْتَضٰی بِہٖ وَھٰذَا رِضَاءٌ بِمَا لَیْسَ بِصَوَابٍ" میں کہتا ہوں کہ صاحب الہامات اللاھوت کی بات مناسب ہے، اس لیے

کہ جہاں تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز کی طرف صیرورت مناسب نہیں تو" نَزَلَ" کو خَلَقَ کے معنیٰ میں لینا صیرورۃ اِلَی المجاز بلا ضرورۃ ہے۔

وَاَرْسَلَ الْبَيِّنَاتِ :بَيِّنَاتٌ. بَيِّنَةٌ کی جمع ہے واضح علامت کو کہتے ہیں، اوراس کی مراد میں چار احتمالات ہیں (۱) آیات محکمہ (۲) دلائل ظاہرہ جو وجود باری تعالیٰ اور علم باری تعالیٰ اور قدرت باری تعالیٰ پر دال ہیں۔(۳) معجزات ظاہرہ جو نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے نبوت پر دال ہیں۔(۴)رسول ، لیکن جمع کا صیغہ (یعنی اَلْبَيِّنَاتُ) اس سے اِبٰی ہے اس لیے کہ قرآن مجید میں مفرد ذکر ہے، كَمَافِىْ قَوْلِهٖ تَعَالىٰ حَتّٰى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُرَسُوْلٌ مِّنَ اللّٰهِ يَتْلُوْاصُحُفًا مُّطَهَّرَةً

فَطَلَّعَ الدِّيْنَ---: یہ متفرع ہےنَزَّلَ الْآيَاتِ پر، پھر طَلَّعَ کے صیغہ میں دو احتمال ہیں (۱)مزید سے ہو (۲)یامجرد سے ہو۔

احتمال اول---:اگر طَلَّعَ مزید سے ہو تو پھر اس میں ضمیر اللہ تعالی کی طرف راجع ہے اور اَلدِّيْنَ منصوب ہو گا اور معنی یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے دین کو واضح کیاہے،نزول آیات کے ساتھ،

احتمال ثانی---:اور اگر طَلَعَ مجرد سے ہو تو پھر اَلدِّيْنُ بناءبر فاعلیت مرفوع ہو گا اور معنی یہ ہو گا کہ دین واضح ہوا(مسلمانوں کو)نزول آیات کے ساتھ۔

وَطَبَّعَ الْيَقِيْنَ---: یہ متفرع ہےوَاَرْسَلَ الْبَيِّنَاتِ پر، پھر طَبَّعَ کے صیغہ میں بھی دو احتمال ہیں۔

احتمال اول---: اگر طَبَّعَ مزید سے ہو تو پھر اس میں بھی ضمیر اللہ تعالی کی طرف راجع ہو گی اور اَلْیَقِیْنَ منصوب ہو گا اور معنی یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے منقش کر دیا ہے یقین کو (مسلمانوں کے دلوں میں) اِرسال البینات کے سبب۔

احتمال ثانی---: اور اگر طَلَعَ یعنی مجرد سے ہو تو پھر اَلْیَقِیْنُ بناء بر فاعلیت مرفوع ہو گا اور معنی یہ ہو گا کہ یقین منقش ہوا (مسلمانوں کے دلوں میں) اِرسال بیّنات کے سبب۔

رَبَّنَا لکَ الْحَقِیْقَةُ حَقًّا---: مراد یہاں حقیقت سے وجود حقیقی، واقعی، نفس الامری ہے اور رَبَّنَا منصوب بتقدیر حرف النداء ہے، تو معنی یہ ہو گا اے ہمارے رب آپ کیلئے حق وجود ہے نہ کہ آپ کے غیر کیلئے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا وجود بالذات ہے مستفاد من الغیر، مسبوق بِالعدم اور ملحوق بِالعدم نہیں، جبکہ ممکنات کا وجود مستفاد، مستند اِلَی الغیر اور ھالکۃ الذات اور باطلۃ الحقیقت ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ اِلَّا وَجْهَهٗ"

فائدہ: حَقِیْقَةٌ، فَعِیْلَةٌ کے وزن پر ہے اور حَقَّ یَحِقُّ سے ہے بمعنیٰ ثَبَتَ اور حقیقت کو حقیقت اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ثابت فی نفس الامر ہوتا ہے پھر ثبوت اور وجود دونوں چونکہ ایک ہی چیز ہے (کما فی شرح العقائد) تو حقیقت سے مراد "وجود" ہو گا۔

وَکُلٌّ مَجَازٌ---: اَیْ وَکُلٌّ مِمَّنْ سِوَاکَ مَجَازٌ، آپ کے ماسوا یعنی تمام ممکنات کا وجود مجازی اور مستفاد من الغیر ہے، اسلئے کہ ان کا وجود منسوب الی الجاعل ہے اور اللہ تعالیٰ ہی نے ان سب کو موجود کر دیا ہے،

فائدہ: حقیقت اور مجاز میں صنعۃ الاستخدام ہے۔

وَلَكَ الْاَمْرُ تَحْقِيْقًا---:امر یا(1) اختیار کے معنی میں ہے اور تَحْقِيْقًا کے دو معانی ہیں(۱) نفس الامر یعنی آپ ہی کے لیے اختیار ہے نفس الامر میں (۲) حقیقت: یعنی آپ ہی کے لیے اختیار ہے حقیقت میں، اور یا(2) امر حکم کے معنی میں ہے تو مطلب یہ ہو گا کہ امر (حکم) صرف آپ ہی کے لیے ہے۔

وَكُلٌّ مُجَازٌ---: جب امر کو پہلے معنی میں لیا جائے گا تو وَكُلٌّ مُجَازٌ کا مطلب یہ ہو گا کہ وَكُلٌّ مِّنَ الْعَالَمِ مُجَازٌ فِيْ تَمَلُّكِ بَعْضِ الْاُمُوْرِ یعنی آپ کے ماسوا کو بعض اشیاء کے تملک میں اجازت دی گئی ہے، اور اگر دوسرے معنی میں لیا جائے، تو وَكُلٌّ مُجَازٌ کا مطلب یہ ہو گا وَكُلٌّ مَنْ سِوَاكَ مِنْ اُولِي الْاَمْرِ مُجَازٌ فِي الْاَمْرِ وَالنَّهْيِ یعنی آپ کے ماسوا کو امر اور نہی کرنے میں آپ کی طرف سے اجازت دی گئی ہے

فائدہ: مجاز دونوں احتمالوں پر میم کے ضمہ کے ساتھ ہے اور اجازت سے مأخوذ ہے

وَاَعِنَّةُ الْمَبَادِئِ بِيَدَيْكَ---:اَعِنَّهٗ: عِنَانٌ کی جمع ہے لگام کو کہتے ہیں، اور مبادی سے مراد اسباب اور شئ کا موقوف علیہ ہے تو مطلب یہ ہوا کہ "حجت اور دلیل کے مبادی آپ کے دونوں ہاتھوں میں ہے "یعنی آپ کی دست قدرت میں ہے۔

وَنَوَاصِي الْمَقَاصِدِ مُفَوَّضَةٌ اِلَيْكَ---:نَوَاصِيْ: نَاصِيَةٌ کی جمع ہے اور پیشانی کے اوپر والے بال کو کہتے ہیں، اور مقاصد مقصود کی جمع ہے تو مطلب یہ ہوا " کہ مبادی سے مقاصد کا حصول آپ ہی کی طرف سپرد کی گئی ہے، اور آپ ہی کی فضل پر موقوف ہے۔

فائدہ: پہلے جملہ میں مبادی کی تشبیہ فرس کے ساتھ استعارہ مکنیہ کے طور پر دی گئی ہے، اور اَعِنَّہ (لگام) کا اثبات اس کیلئے بطور استعارہ تخیلیہ کے ہے اور "ذِکر ید" چونکہ مناسبات میں

سے ہے، اسلئے اس کا ذکر بطور استعارہ ترشیحیہ ہے۔ اور دوسرے جملے میں مقاصد کی تشبیہ انسان کے سر کے ساتھ استعارہ مکنیہ کے طور پر ہے اور نَوَاصِیْ کا اثبات اس کیلئے بطور استعارہ تخیلیہ کے ہے، اور ذِکرِ تفویض جو اخذ اور قبض سے کنایہ ہے کا ذکر بطور استعارہ ترشیحیہ کے ہے۔

فَأَنْتَ الْمُسْتَعَانُ---:فأنت میں فاء فصیحیہ ہے یعنی جب حجت اور دلیل کے مبادی اور پھر مبادی سے مقاصد کا حصول صرف آپ ہی کے دست قدرت میں ہے تو آپ مستعان ہوئے اور ہم آپ ہی سے مدد مانگیں گے اور آپ ہی پر توکل کریں گے۔

فائدہ:أَنْتَ الْمُسْتَعَانُ جملہ اسمیہ خبریہ ہے اور مبتداء اور خبر دونوں اس میں معرفہ ہیں جو حصر واختصاص کا فائدہ دیتی ہے، لیکن اب اس میں علامہ تفتازانیؒ اور ذی مخشری کا اختلاف ہے، علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ جب مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہو اور خبر معرَّف بِاللَّام ہو تو اس صورت میں معرَّف بِاللَّام ، غیر معرَّف بِاللَّام پر مقصور ہوتا ہے تو یہاں مستعان مقصور ہوگا أَنْتَ میں وَهُوَالْمُرَادُ هٰهُنَا۔

اور علامہ ذی مخشری فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں مبتداء اور خبر میں ہر ایک مقصور اور مقصور علیہ بن سکتا ہے اور اس وقت محصور اور محصور علیہ کی تعیین قرائن خارجیہ کی بنیاد پر ہوگی تو یہاں قرائن خارجیہ کی بنیاد پر مستعان محصور اور أَنْتَ محصور علیہ ہوگا اس لئے کہ اگر أَنْتَ کو محصور اور مستعان کو محصور علیہ مانا جائے تو معنی میں فساد آئے گا، اس لیے کہ پھر رحمن، رحیم وغیرہ صفات اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت نہ ہوں گے۔

وَعَلَیۡہِ التُّکۡلَانُ---:اور خاص اللہ تعالیٰ ہی پر توکل کرتے ہیں، پھر عوام اور خواص کے توکل میں فرق ہوتا ہے، عوام اللہ تعالی پر بَعۡدَ تَھَیُّأِ الۡاَسۡبَابۡ توکل کرتے ہیں جب کہ خواص قَبۡلَ تَھَیُّأِ الۡاَسۡبَابۡ اللہ تعالی پر توکل کرتے ہیں، حدیث میں جو "اِعۡقَلۡ وَ تَوَکَّلۡ "اَوۡ کَمَاقَالَ عَلَیۡہِ السَّلَامُ کا ذکر ہے ، تو مراد اس سے بقولِ اُستاد محترم مولانا نجم الدین صاحب عوام کا توکل ہے۔

فائدہ: مصنفؒ نے یہاں توکل کے بجائے تکلان کے لفظ کو اختیار کیا، اس لیے کہ تکلان، توکل سے ابلغ ہے، لِاَنَّ زِیَادَۃَ الۡمَبَانِیۡ تَدُلُّ عَلٰی زِیَادَۃِ الۡمَعَانِیۡ

وَالصَّلٰوۃُ وَ السَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَامُحَمَّدِ ِالۡمُتَمِّمِ لِلۡحُکۡمِ بِالطَّرِیۡقِ الۡاَمَمِ وَالۡمَبۡعُوۡثِ بِجَوَامِعِ الۡکَلِمِ اِلٰی اَفۡھَامِ الۡاُمَمِ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَ اَصۡحَابِہِ الَّذِیۡنَ ھُمۡ اَدِلَّۃُ الۡعُقُوۡلِ سِیَّمَا الۡاَرۡبَعَۃِ الۡاُصُوۡلِ۔

ترجمہ: اور درود و سلام ہو ہمارے سردار محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر جو حکم کو درمیانی راستے پر مکمل کرنے والے ہیں اور جو بھیجے گئے جامع کلمات کے ساتھ اُمتوں کے فہموں کی طرف اور (درود سلام) ہو اس کے ان آل واصحاب پر جو عقلوں کے دلائل ہیں خاص کر خلفاء اربعہ۔

تشریح: وَالصَّلٰوۃُوَالسَّلَامُ---:صَلٰوۃُ کے ذکر کرنے کے وجوہ اور اس کا لغوی و اصطلاحی معنیٰ اس کی اصل وغیرہ کی تحقیقات آپ ابتدائی کتب میں پڑھ چکے ہیں۔(تفصیل کے لئے دُرَرُ التھذیب صف37تا39 دیکھیے)

عَلٰی مُحَمَّدِ ِالۡمُتَمِّمِ لِلۡحُکۡمِ بِالطَّرِیۡقِ الۡاَمَمِ---: یعنی نزول رحمت کاملہ ہو اور سلام ہو ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو احکام شریعت فرعیہ یعنی عقائد اخلاق،

عبادات، معاملات اور سیاسیات جس کو اللہ تعالی نے اپنے کتاب میں نازل کیے ہیں کو درمیانے طریقے پر مکمل کرنے والے ہیں، اسلئے کہ یہود کے احکام شرعیہ فرعیہ میں افراط اور نصاریٰ کے احکام شرعیہ فرعیہ میں تفریط تھی پس آپ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے ایسے دین کہ اکمال و اتمام کیلئے بھیجا جو افراط و تفریط سے خالی ہیں اسلئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَاللّٰہِ الْاِسْلَامُ یا اَلْمُتَمِّمُ لِلْحُکْمِ میں اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ کی طرف اشارہ ہے یا ممکن ہے کہ حکم سے مراد آپ علیہ السلام کے اعلیٰ اخلاق ہو، پس اسمیں اشارہ اس حدیث کی طرف ہو گا بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَکَارِمَ الْاَخْلَاقِ(اخرجہ البیہقی(10، 191، رقم الحدیث20571، والبزار فی المسند(276، 2رقم الحدیث، 8949، والقضاعی فی مسند الشھاب(192، 2، رقم الحدیث1165)

سوال---: جب اللہ تعالی نے دین کی اِکمال کی، جیسا کہ قرآن میں ہے، اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ تو آپ علیہ السلام اس کے بعد کیسے متمم احکام ہوں گے؟

جواب---: آپ علیہ السلام کے اقوال وافعال بھی اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ میں داخل ہیں، اسلئے کہ اللہ تعالی فرماتے ہیں "وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْھَوٰی اِنْ ھُوَاِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی"

اَلْمَبْعُوْثِ بِجَوَامِعِ الْکَلِمِ اِلٰی اَفْھَامِ الْاُمَمِ: **اَلْمُتَمِّمِ لِلْحُکْمِ---** پہلی صفت اور اَلْمَبْعُوْثِ بِجَوَامِعِ--- دوسری صفت ہے، لفظ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی اور جَوَامِعُ کی اضافت اَلْکَلِمُ کی طرف اضافت الصفۃ الی الموصوف کی قبیل سے ہے۔

جَوَامِعُ الْکَلِمُ---: اِن کلمات کو کہتے ہیں، جن کے الفاظ قلیل اور معانی کثیر ہوں، جیسے اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ کہ یہ اِستعانت کے تمام انواع اور اللہ تعالیٰ سے سوال کرنے

کے تمام اقسام کو شامل ہے،پس جوامع الکلم کے ذکر کرنے میں آپ علیہ السلام کے معجزہ کی طرف اشارہ ہے کہ آپ علیہ السلام نے اللہ تعالی کی طرف سے ایسا کلام پیش کیا کہ جس کے مثل لانے سے بُلغاء کو عاجز کردیا۔

اِلَی الۡاَفۡھَامِ---: لفظ اَفۡھَامُ (1) اگر ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ ہو تو یہ جمع ہوگا فھم کا اور معنی یہ ہوگا کہ آپ علیہ السلام لوگوں کی طرف جوامع الکلم کے ساتھ مبعوث کیے گئے ہیں، تاکہ لوگ ان جوامع الکلم میں فکر کریں اوران سے مسائل واحکام نکالیں۔

(۲) اوراگر ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہو تو پھر یہ مصدر ہے باب اِفعال کا اور معنٰی یہ ہوگا کہ آپ علیہ السلام جوامع الکلم کے ساتھ لوگوں کے سمجھانے کیلئے مبعوث کیے گئے ہیں، لیکن یہ توجیہ بعید لفظاً ومعناً ہے بُعد لفظی تو اسمیں اسلئے ہے کہ اس توجیہ میں اِفھام (بِکسر الھمزۃ) غایت بعثت ہوگی اورغایت پرلام داخل ہوتا ہے نہ کہ لفظ اِلٰی اوربُعدِ معنوی اسلئے کہ جوامع الکلم کی وصول قوت عاقلہ کو ہوتا ہے نہ کہ معنی مصدری کو جو کہ اِفھام ہے۔

وَعَلٰی آلِہٖ وَاَصۡحَابِہٖ---: آل اوراصحاب کے متعلق تحقیقات آپ ابتدائی کتب میں تفصیلاً پڑھ چکے ہیں ۔

ھُمۡ اَدِلَّۃُ الۡعُقُوۡلِ---: اَدِلّہ، دلیل کی جمع ہے اوردلیل اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ مطلوب یعنی نتیجہ تک رسائی حاصل ہوتی ہے، تو دلیل علم بِالنتیجہ کے لیے واسطہ ہوا ہے، اسی طرح آپ علیہ السلام کے آل اور صحابہ ؓ کے ساتھ بھی دین کے

مسائل اوراحکام کی طرف رسائی ہوتی ہے،چنانچہ جس مسئلہ شرعی کی طرف بھی جب ہم رجوع کریں گے توصحابہ کرامؓ اس میں واسطہ ہوں گے،پس حقیقت میں یہ آل اوراصحابؓ عالم انسانیت کے لیے آپ علیہ السلام کے بعدائمہ ہوئے۔

سِیَّمَاالۡاَرۡبَعَةِالۡاُصُوۡلِ---:اور خاص کر خلفاءِاربعہ یعنی ابو بکرؓ،عمرؓ،عثمانؓ اور علیؓ کہ یہ چاروں اَدِلّہ اَربعہ کی طرح ہے،اسلئے کہ امت ان کے حیات میں ان کی طرف اوران کے وفات کے بعدان کی سیرت کی طرف رجوع کرتے ہیں،رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کافرمان ہے"عَلَیۡکُمۡ بِسُنَّتِیۡ وَسُنَّةِالۡخُلَفَاءِالرَّاشِدِیۡنَ الۡمَھۡدِیِّیۡنَ"جامع الترمذی کتاب العلم ،باب ماجاء فی الاخذبالسنة ،رقم الحدیث: 2620

فائدہ:لفظ سِیَّمَاکی پوری تحقیق آپ شرح تہذیب میں پڑھ چکے ہیں ۔)تفصیل کے لئے دیکھے دُررالتھذیب صف 71)

اَمَّابَعۡدُ!فَیَقُوۡلُ الشَّکُوۡرُالصَّبُوۡرُمُحِبُّ اللّٰهِ بۡنُ عَبۡدِالشَّکُوۡرِبَلَّغَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اِلٰی ذُرۡوَةِ الۡکَمَالِ وَرَقَّاهُ عَنۡ حَضِیۡضِ الۡقَالِ اِلٰی قُلَّةِ الۡحَالِ اِنَّ السَّعَادَةَ بِاسۡتِکۡمَالِ النَّفۡسِ وَالۡمَادَّةِ وَذٰلِکَ بِالتَّحَقُّقِ وَالتَّخَلُّقِ وَھُمَا بِالتَّفَقُّهِ فِی الدِّیۡنِ وَالتَّبَحُّرِبِمَوَاقِفِ الۡحَقِّ وَالۡیَقِیۡنِ۔وَالسُّلُوۡکِ فِیۡ ھٰذَاالۡوَادِیۡ اِنَّمَا یَتَاَتّٰیۡ بِتَحۡصِیۡلِ الۡمَبَادِیۡ۔

ترجمہ: (پھر)حمد وصلوۃ کے بعد بہت زیادہ شکر گزار اور بہت زیادہ صبر کرنے والا محب اللہ بن عبد الشکور(اللہ تعالیٰ اس کو کمال کے اعلیٰ مراتب تک پہنچادے اور اس کو الفاظ کے نچلے سطح سے معانی کے بلند وبالا پہاڑ پر چڑھادے)کہتا ہے کہ انسان کی کامیابی نفس اور مادہ کے استکمال پر مبنی ہے اور یہ (نفس کے) تحقق اور (مادہ کے) تخلق پر مبنی ہے اور یہ دونوں تفقہ فی الدین اور حق کے جائے وقوف (یعنی

مسائل) میں تعمق سے حاصل ہوتی ہے اور اس وادی (یعنی تفقہ) میں داخل ہونا مبادی کی تحصیل سے حاصل ہوتا ہے۔

تشریح: **اَمَّا بَعْدُ:** حمد اور تسمیہ کے بعد **فَيَقُوْلُ الشَّكُوْرُ الصَّبُوْرُ---:** شکور اور صبور یا مبالغے کے صیغے ہیں اور یا صفت مشبہ کے، تاکہ دوام پر دلالت کرے، یعنی کمال صبر اور کمال شکر دائمی طور پر اسکے ساتھ متصف ہیں، لیکن یہ حقیقت میں دعا ہے اَیْ جَعَلَهُ اللّٰهُ شَاكِرًا صَابِرًا ۔ یا شکور اور صبور بمعنیٰ شاکر اور صابر کے ہیں، تو معنیٰ یوں ہوگا فَيَقُوْلُ الشَّاكِرُ وَالصَّابِرُ ۔ اب شاکر اسلئے کہا کہ لِاَنَّهٗ مُسْلِمٌ وَيَلِيْقُ بِشَانِ الْمُسْلِمِ اَنْ يَّكُوْنَ شَاكِرًا اور صابر اسلئے کہا لِاَنَّهٗ مَوْسُوْمٌ بِمُحِبِّ اللّٰهِ اور اس کا معنی ہے اللہ کا عاشق تو اللہ تعالی اسکے محبوب ہوئے اور عاشق پر محبوب کی جانب سے مختلف قسم کے امتحانات آتے رہتے ہیں اور عاشق اس کو انتہائی صبر و محبت کے ساتھ سہتا رہتا ہے، اسلئے صابر کا لفظ استعمال کیا۔

شاعر کہتا ہے:

عشق کا سمندر ہیں قدم سوچ کے رکھنا عشق کے سمندر کے کنارے نہیں ہوتے

عشق کے	سمندر میں	قدم سو	چ کے رکھنا	عشق کے	سمندر کے	کنارے	نہیں ہوتے
فعولن	مفاعیلن	فعولن	مفاعیلن	فعولن	مفاعیلن	فعولن	مفاعیلن

بَلَّغَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِلٰى ذَرْوَةِ الْكَمَالِ---: یہاں سے مصنفؒ اپنے آپ کیلئے دعا کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کو کمال کے اعلیٰ مراتب تک پہنچادے اور اس کو الفاظ کے نچلے سطح سے معانی کے بلند و بالا پہاڑ پر چڑھا دے، یعنی قول سے عمل اور اصلاح

کلام سے اصلاح معانی اور علم لسان کے مراتب سے علم القلب کی طرف پہنچادے اسلئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں اِنَّ اللّٰہَ لَایَنۡظُرُ اِلٰی صُوَرِکُمۡ وَ اَمۡوَالِکُمۡ وَاِنَّمَا یَنۡظُرُ اِلٰی قُلُوۡبِکُمۡ وَاَعۡمَالِکُمۡ۔ (رواہ مسلم، رقم الحدیث، 6708)

فائدہ :(۱)بَلَّغَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِلٰى ذَرۡوَةِ الۡكَمَالِ میں کمال کی تشبیہ "جبل" کے ساتھ دی گئی ہے،تو یہ استعارہ مکنیہ ہوا اور ارتفاع چونکہ اس کے لوازمات میں سے ہے، اس لیے ذروۃ(ارتفاع) میں استعارہ تخییلیہ ہوا اور بَلَّغَ میں استعارہ ترشیحیہ ہے۔

(۲)وَرَقَّاهُ عَنۡ حَضِيۡضِ الۡقَالِ اِلٰى قُلَّةِ الۡحَالِ میں "حال "کی تشبیہ "جبل" کے ساتھ دی گئی ہے تو یہ استعارہ مکنیہ ہوا اور قُلَّةُ(راس الجبل) چونکہ اس کے ساتھ لازم ہے تو اس میں استعارہ تخییلیہ ہوا اور رَقَّاهُ میں استعارہ ترشیحیہ ہے۔

اِنَّ السَّعَادَةَ بِاسۡتِكۡمَالِ النَّفۡسِ---:یہ عبارت فَيَقُوۡلُ الشَّكُوۡرُ کیلئے مقولہ ہے اور مقصود اس کلام سے اصول فقہ کی شرافت و فضلیت کے بیان کرنے کیلئے توطیہ و تمہید کا ذکر کرنا ہے،چنانچہ مصنفؒ اولاً اس تمہید کو ذکر کریں گے اور بعد میں اُصول فقہ کی شرافت وفضلیت دو طریقوں پر ذکر کریں گے اولاً تمام علوم اسلامیہ کے مدح کرنے ضمن میں اور ثانیاً یوں کہ اس بات کو ظاہر کریں گے کہ یہ علم مبادیات میں سے ہے۔

اب تمہیدی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان جس کی حقیقت نفس ناطقہ (قوت مدرکہ)اور مادہ (جسم)سے مرکب ہے کی دونوں جہان کی کامیابی نفس اور مادہ کی اِستکمال پر مبنی ہے،اور یہ دونوں نفس کے تحقق اور مادہ کے تخلّق سے حاصل

ہوتی ہیں،اب نفس کا اِستکمال یوں حاصل ہوتا ہے کہ اِس کا عقیدہ صحیح اور درست ہو جائے اور علوم شرعیہ کے اِکتساب میں عین حقیقت اور یقین کے درجہ کو پہنچ جائے اور پھر تمام مُعتَقَداتِ صحیحہ کا ملکہ اس کو حاصل ہو جائے او مادہ کا اِستکمال یوں حاصل ہو گا کہ اعمال صالحہ شروع کر دے اور کرتے رہے یہاں تک کہ بدن کو اوامر کے اِمتثال اور نَواہی کے ترک کرنے کا ملکہ اور اِستعداد حاصل ہو جائے۔

فائدہ: تحقق عقائدِ حقّہ پر تصدیق کے حصول سے عبارت ہے اور تخلُّق،اَخلاقِ فاضلہ نفسانیہ اور اعمال صالحہ کے حصول سے عبارت ہے۔

وَهِيَ بِالتَّفَقُّهِ فِي الدِّيْنِ وَالتَّبَحُّرِ بِمَوَاقِفِ الْحَقِّ وَالْيَقِيْنِ---:یعنی تحقق اور تخلق ،تفقہ فی الدین اور تبحر فی مواقف الیقین سے حاصل ہوتی ہیں،اب تفقہ فی الدین(جو اللہ تعالی کے اس فرمان فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ[1] اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول(مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ[2])سے ماخوذ ہے)کا مطلب یہ ہے کہ احکام کا علم نظرِ دقیق سے حاصل ہو جائے اور تبحُّر لغت میں دُخول فی عُمقِ البحر سے عِبارت ہے اور یہاں اس سے مراد تَعمُّقُ فِي الْمَسَائِلِ الدِّيْنِيَّهْ ہے۔

مَوَاقِفِ الْحَقِّ وَالْيَقِيْنِ---:سے مراد کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

---

[1] سورة التوبة 122،

[2] رواه البخاري ،ج1،ص25،رقم الحديث 71

فائدہ:اس مقام کو منطقی انداز میں یوں بھی حل کیاجاسکتاہے کہ ''اِنَّ السَّعَادَةَ بِاِسۡتِكۡمَالِ النَّفۡسِ وَالۡمَادَّةِ(صغری)وَذٰلِکَ يَحۡصُلُ بِالتَّحَقُّقِ وَالتَّخَلُّقِ (کبری) فَالسَّعَادَةُ تَحۡصُلُ بِالتَّحَقُّقِ وَالتَّعَمُّقِ(نتیجہ)پھراِس نتیجہ کوصغری بنالواِنَّ السَّعَادَةَ تَحۡصُلُ بِالتَّعَمُّقِ وَالتَّخَلُّقِ(صغری)وَهُمَايَحۡصُلَانِ بِالتَّفَقُّهِ فِي الدِّيۡنِ وَالتَّبَحُّرِ بِمَوَاقِفِ الۡحَقِّ وَالۡيَقِيۡنِ(کبری)فَالسَّعَادَةُ تَحۡصُلُ بِالتَّفَقُّهِ وَالتَّبَحُّرِ (نتیجہ)اب اس نتیجہ کوصغری بنالواِنَّ السَّعَادَةَ تَحۡصُلُ بِالتَّفَقُّهِ وَالتَّبَحُّرِ(صغری)وَهُمَايَحۡصُلَانِ بِالسُّلُوۡكِ فِيۡ هٰذَاالۡوَادِيۡ(کبری)فَالسَّعَادَةُ تَحۡصُلُ بِالسُّلُوۡكِ فِيۡ هٰذَاالۡوَادِيۡ (نتیجہ)اب اِس نتیجہ کوصغری بنالواِنَّ السَّعَادَةَ تَحۡصُلُ بِالسُّلُوۡكِ فِيۡ هٰذَاالۡوَادِيۡ (صغری)وَهُوَيَتَاَتّٰى بِتَحۡصِيۡلِ الۡمَبَادِيۡ(کبری)فَالسَّعَادَةُ تَتَاَدّٰى وَتَحۡصُلُ بِتَحۡصِيۡلِ الۡمَبَادِيۡ(نتیجہ)

وَمِنۡهَاعِلۡمُ اُصُوۡلِ الۡاَحۡكَامِ فَهُوَمِنۡ اَجَلِّ عُلُوۡمِ الۡاِسۡلَامِ اُلِّفَ فِيۡ مَدۡحِهٖ خُطَبٌ وَ صُنِّفَ فِيۡ قَوَاعِدِهٖ كُتُبٌ وَكُنۡتُ صَرَّفۡتُ بَعۡضَ عُمۡرِيۡ اِلٰى تَحۡصِيۡلِ مَطَالِبِهٖ وَوَكَّلۡتُ نَظَرِيۡ اِلٰى تَحۡقِيۡقِ مَاٰرِبِهٖ فَلَمۡ يَحۡتَجِبۡ عَنِّيۡ حَقِيۡقَةٌ وَلَمۡ يُخۡفَ عَلَيَّ دَقِيۡقَةٌ ثُمَّ لِاَمۡرٍ مَّا اَرَدۡتُّ اَنۡ اُحَرِّرَفِيۡهِ سِفۡرًا وَافِيًاوَكِتَابًاكَافِيًايَجۡمَعُ اِلَى الۡفُرُوۡعِ اُصُوۡلًاوَاِلَى الۡمَشۡرُوۡعِ مَعۡقُوۡلًاوَيَحۡتَوِيۡ عَلٰى طَرِيۡقَيِ الۡحَنَفِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ وَلَايَمِيۡلُ مَيۡلًامَّاعَنِ الۡوَاقِعِيَّةِ فَجَاءَبِفَضۡلِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَتَوۡفِيۡقِهٖ كَمَاتَرٰى مَعۡدَنٌ اَمۡ بَحۡرٌبَلۡ سِحۡرٌلَايُدۡرٰى

ترجمہ: اور انہی مبادی میں سے علم اصول احکام بھی ہے پس یہ علم، علوم اسلامیہ کے بڑے علوم میں سے ہے اس کے مدح میں خطبوں کی تالیف اور اس کی قواعد میں کتابوں کی تصنیف کی گئی ہے، اور میں

نے اپنی عمر کا ایک حصہ اس علم کے مطالب کی تحصیل میں خرچ کیا اور اپنے فکر کو اس کے مسائل مقصودہ کی تحقیق کی طرف متوجہ کیا، پس (اس علم کے حقائق میں سے کوئی) حقیقت مجھ پر چھپ نہ رہی اور نہ کوئی نکتہ (اس علم کے نکات میں سے) مجھ سے پوشیدہ رہا، پھر میں نے کسی عظیم امر کی وجہ سے ارادہ کیا کہ میں اس علم میں ایسا بڑا کتاب تحریر کروں جو مسائل فن کو حاوی اور (مقاصد فن کے حصول میں طلباء کے لیے) کافی ہو اس حال میں کہ جمع کرنے والے ہو فروع (یعنی احکام فقہیہ) کے لیے اصول (یعنی ادلہ اربعہ) کو اور ادلہ شرعیہ کے لیے، دلائل عقلیہ کو اور مشتمل ہو احناف اور شوافع کے طریقوں پر اس میں نفس الامریت سے معمولی انحراف بھی نہ ہو، پس اللہ تعالیٰ کے فضل اور توفیق سے اس کتاب کی تصنیف سامنے آگئی جیسا کہ تو اسے دیکھتا ہے کان ہے (تحقیقات کے جواہر کا) بلکہ دریا ہے (تدقیقات کے موتیوں کا) بلکہ ایسا سحر ہے جس کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔

تشریح: وَمِنْهَا عِلْمُ اُصُوْلِ الْاَحْکَامِ ---: فائدہ: وَالسُّلُوْکُ فِيْ هٰذَا الْوَادِيْ میں تَفَقُّہ کی تشبیہ وَادی کے ساتھ دی گئی ہے جو کہ استعارہ مصرحہ ہے اور سلوک میں اِستعارہ تخیلیہ ہے۔

وَمِنْهَا عِلْمُ اُصُوْلِ الْاَحْکَامِ ---: اور ان مبادی میں سے علم اُصولِ الاحکام (یعنی اُصول فقہ) بھی ہے۔

فائدہ: مصنفؒ نے فقہ کی بجائے الاحکام کا لفظ اسلئے ذکر کیا، کہ فقہ کا لفظ یہاں عام ہے عقائد، اخلاق، سِیَر وغیرہ سب کو شامل ہیں اور یہ علم (یعنی اُصول فقہ) چونکہ صرف احکام فرعیہ کیلئے اصول ہیں، اسلئے مصنفؒ نے فقہ کی بجائے اَحکام کے لفظ کو ذکر کیا، اور مِنْ تبعیضیہ اِسلئے لائے کہ یہ علم تمام علوم اسلامیہ سے اَجل واَعظم نہیں،

بلکہ بعض علوم اِسلامیہ سے اَجل واَعظم ہے،کیونکہ تفسیر، حدیث وغیرہ اِس سے اَعظم واَفضل ہیں۔

فَهُوَمِنۡ اَجَلِّ عُلُوۡمِ الۡاِسۡلَامِ صُنِّفَ---: ابھی تک مصنفؒ نے دلائل لمیّہ کے ساتھ علم اُصول فقہ کی فضیلت وشرافت بیان کردی،اب دلائل اِنّیِہ سے اس کی فضیلت وشرافت کوبیان کررہے ہیں اورحاصل اس کی یہ ہے کہ اس علم میں رسائل کی تالیف اورخطبوں میں اس کی مدح کرنا اور اس طرح اس میں بڑے بڑے کتب کی تصنیف اور اس کے قواعد میں دقیق مباحث کو چھیڑنا دلائل اِنّیِہ ہیں ،اس علم کی شرافت وفضیلت پر۔

اب مصنفؒ کی عبارت میں هُوَمِنۡ اَجَلِّ عُلُوۡمِ الۡاِسۡلَامِ دعویٰ ہے،جس پر مصنفؒ نے "اُلِّفَ فِيۡ مَدۡحِهٖ"کےساتھ دلیل ذکر کی ہےاور اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اصول فقہ کی مدح میں خطبوں کی تالیف اوراس کی قواعد میں کتب کی تصنیف کی گئی ہو،تو یہ اَجل واَعظم فِي العلوم ہو گا،لٰکِنَّ الۡمُقَدَّمَ حَقٌّ فَالتَّالِيۡ مِثۡلُهٗ۔

وَکُنۡتُ صَرَفۡتُ---: یہاں سے مصنفؒ باعث عَلَى التصنيف کوذکرکررہے ہیں،تو باعث على التصنيف دوطرح ہوتاہے(۱)باعثِ قریب(۲)باعثِ بعید،توباعثِ بعید کووَکُنۡتُ صَرَفۡتُ سےدَقِيۡقَتُهٗ تک بیان کیاہےاورباعثِ قریب کوثُمَّ لِاَمۡرٍمَّا اَرَدۡتُّ سےبیان کردیاہے۔

اب باعثِ بعید کاحاصل یہ ہےکہ مصنفؒ نےاس علم کے حصول میں چونکہ کافی عمر خرچ کیااوراس کے مسائل مقصودہ میں درجہ تحقیق اوردرجہ تدقیق کو

پہنچا(تحقیق:اِثبات الدعویٰ بِالدلیل،اور تدقیق:اِثبات الدلیل بِالدلیل کو کہتے ہیں) اور جو شخص کسی علم میں درجہ تحقیق و تدقیق کو پہنچتا ہے تو اس کی دل اس علم میں تصنیف و تالیف کی طرف مشتاق ہو تا ہے،اسلئے مصنفؒ نے یہ کتاب تصنیف فرمائی

ثُمَّ لِاَمۡرٍ مَّآ اَرَدۡتُّ---: مصنفؒ باعثِ قریب لِلتصنیف ذکر کررہے ہیں،مصنفؒ کی عبارت میں"اَمۡرٍ"پر تنوین تعظیم کیلئے ہیں،اور ما زائدہ تاکید کیلئے ہے اور عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کسی عظیم اَمر کی وجہ سے میں نے ارادہ کیا کہ میں اس علم میں ایسا کتاب تحریر کروں جو فن کے مسائل کو حاوی اور مقاصد فن کے حصول میں طلباء کیلئے کافی ہو،اور یا تنوین ابہام کیلئے اور ''ما''اس ابہام کی تائید کیلئے ہے تو اس وقت عبارت کا حاصل یہ ہو گا کہ کسی امر کی بناء پر (خواہ وہ امر عظیم ہو یا نہ ہو) میں نے ارادہ کیا۔

یَجۡمَعُ اِلَی الۡفُرُوۡعِ اُصُوۡلًا---: اس حال میں کہ یہ کتاب اُصول (اَدلّہ اربعہ) کو جمع کرے گا،فروع یعنی (احکام فقہیہ) کے ساتھ یعنی مصنفؒ کی عادت اس کتاب میں یہ ہوگی کہ اولاً مسئلے کو ذکر کریں گے اور اس کے بعد اس کے موافق دلیل اور قاعدے کو ذکر کریں گے ۔

وَاِلَی الۡمَشۡرُوۡعِ مَعۡقُوۡلًا---: اور اس حال میں کہ یہ کتاب ادلہ شرعیہ کے ساتھ ساتھ دلائل عقلیہ کو بھی جمع کرے گا،یعنی مصنفؒ اس کتاب میں ہر مسئلے کے ساتھ دلیل نقلی کے علاوہ دلیل عقلی بھی ذکر کریں گے اور اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہوا کہ احکام شرعیہ،عقل کے موافق اور مساوی ہیں،(اس موضوع

پر شاہ ولی اللہ ؒ کی کتاب حُجَّۃُاللّٰہِ الۡبَالِغَۃُاور حضرت تھانویؒ کی کتاب اَحکامِ اِسلام عقل کی نظر میں انتہائی مفید ہیں)

وَیَحۡتَوِیۡ عَلٰی طَرِیۡقَیۡ---:اور یہ کتاب احناف اور شوافع کے مسائل پر مشتمل ہو گا،یعنی اس میں مسائل دونوں مذہبوں کے موافق ذکر کروں گا،پھر ان میں سے جو مذہب راجح ہو گا اس کو ترجیح بھی دوں گا اور اس ترجیح دینے میں نفس الامر سے معمولی انحراف نہیں کروں گا۔

فائدہ:مصنف ؒ اگرچہ حنفی ہے،لیکن بعض مسائل میں مذہب شافعی کو ترجیح دیتے ہیں،اس لیے ہمارے علماء انہی مسائل میں پھر جوابات دیتے ہیں۔

فائدہ:مصنف ؒ نے صرف دو مذہبوں کا تذکرہ اس لیے کیا)اگرچہ اور مذاہب کو بھی ذکر کیا ہے(کہ کتب حنفیہ میں اختلافات مشہورہ کثیرہ ان دونوں مذہبوں کے درمیان ہیں باقی مذاہب کے ساتھ اختلافات تھوڑے ہیں۔

فائدہ:بقول اُستاد محترم شیخ نجم الدین صاحب نفس الامر سے مراد یہاں وہ ہے جو مصنف ؒ کو اساتذہ سے حاصل ہوا ہے۔

فَجَاءَ الۡکِتَابُ بِفَضۡلِ اللّٰہِ---:اس عبارت میں مصنف ؒ اپنے کتاب کی مدح کر رہے ہیں اور اپنے کتاب کی تشبیہ دینے میں اپنی حیرانگی کو ظاہر کر رہے ہیں کہ یہ معدن جیسا ہے یا دریا جیسا یا سحر جیسا اور بِفَضۡلِ اللّٰہِ کے ساتھ اِشارہ کیا ہے کہ یہ سب اللہ تعالی کا فضل و کرم ہے میرا ذاتی کمال نہیں۔

مَعْدَنٌ---:اب مصنفؒ نے معدن کے ساتھ اپنی کتاب کی تشبیہ دی ہے اس لیے کہ جس طرح معدن جواہر پر مشتمل ہوتا ہے، اسی طرح یہ کتاب بھی ایسے تحقیقات پر مشتمل ہیں جو بمنزلہ جواہر ہیں۔

اَمْ بَحْرٌ---:یا دریا ہے کہ جس طرح دریا میں جو جواہر ہوتے ہیں ان پر احاطہ مشکل ہوتا ہے، اسی طرح اس کتاب کی تحقیقات پر احاطہ کرنا بھی مشکل ہے یا جس طرح دریا کا فائدہ جاری ساری ہوتا ہے اس طرح اسی کتاب کا فائدہ بھی جاری وساری رہے گا۔

بَلْ سِحْرٌ---:یا سحر ہے یعنی جس طرح سحر کی طرف لوگ جاذب ہوتے ہیں، اسی طرح اس کتاب کی طرف بھی لوگ راغب ہوں گے یا جس طرح سحر کے بعد امر عجیب کا ترتب ہوتا ہے اس طرح اس کتاب کے پڑھنے کے بعد بھی اثر عجیب ظاہر ہوگا کہ آپ کو نئے نئے مسائل معلوم ہوں گے، یا جس طرح سحر کا ماخذ دقیق اور باریک ہوتا ہے اور اس کا ادارک مشکل ہوتا ہے اسی طرح اس کتاب میں مذکور تحقیقات کی ماخذ بھی لطیف ہونے کی وجہ سے عَسِیرُ الاِدراک ہے۔

لَایُدْرٰی---:یہ یا تو ''بَلْ سِحْرٌ'' کے ساتھ منسلک ہے یا اس سے الگ ہے اگر الگ ہو تو پھر مصنفؒ اس کے ساتھ اپنے حیرانگی کو ظاہر کر رہے ہیں کہ ان تینوں میں کس کے ساتھ اپنے کتاب کی تشبیہ دوں تو تینوں کو ذکر کیا اور تشبیہ کا معاملہ پڑھنے والوں پر چھوڑا۔

وَسَمَّيْتُهُ بِالْمُسَلَّمِ سَلَّمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنِ الطَّرْحِ وَالْجَرْحِ وَجَعَلَهُ مُوْجِبًا لِّلسُّرُوْرِ وَالْفَرَحِ ثُمَّ اَلْهَمَنِىْ مَالِكُ الْمَلَكُوْتِ اَنَّ تَارِيْخَهُ مُسَلَّمُ الثُّبُوْتِ۔

ترجمہ: اور میں نے اس کا نام مسلم رکھا، اللہ تعالیٰ اس کو سلامتی میں رکھے پھینکے جانے سے اور جرح سے اور اس کو سرور اور خوشی کا سبب بنادے پھر مجھے الہام کیا بادشاہت کے مالک نے کہ اس کی تاریخ مسلم الثبوت ہے۔

تشریح: وَسَمَّيْتُهُ---: اور میں نے اس کا نام "مسلّم" رکھا نیک تفاؤل کے بنیاد پر اور یا اس لیے کہ یہ لوگوں کے نزدیک بھی مسلّم ہے۔

سَلَّمَهُ اللّٰهُ---: جملہ دعائیہ ہے، یعنی اے اللہ! اس کتاب کو سلامتی میں رکھے عدم قبول تدریس سے کہ نہ کوئی اسے پڑھے اور نہ پڑھائے اور اس کو سلامتی میں رکھے اس بات سے کہ اس کو غیر معتبر مانا جائے، اور اس پر جرح کی جائے اور اس کو سرور ظاہری و باطنی یا سرور دنیوی و اُخروی کا سبب بنادے۔

ثُمَّ اَلْهَمَنِىْ مَالِكُ الْمَلَكُوْتِ---: ملکوت، ملک میں مبالغہ ہے، یعنی شہنشاہ، پھر مجھے باری تعالیٰ کی طرف سے الہام ہوا کہ اس کتاب کی تاریخ "مسلم الثبوت" ہے، اس لیے کہ یہ کتاب (۱۱۰۹) ہجری میں لکھی گئی ہے، اور مسلم الثبوت کے حروف سے اَبجد کے اعتبار سے یہی (۱۱۰۹) بنتا ہے۔

م	س	ل	م	اَ	ل	ث	ب	و	ت	مسلم الثبوت
۴۰	۶۰	۳۰	۴۰	۱	۳۰	۵۰۰	۲	۶	۴۰۰	۱۱۰۹

فائدہ: عجیب بات یہ ہے کہ علماء نے اس کتاب کا اصل نام (مسلّم) چھوڑ دیا ہے اور اس کے تاریخی نام یعنی مسلم الثبوت کے ساتھ اس کو مشہور کر دیا ہے۔

اَلَا اَلْکِتَابُ مُرَتَّبٌ عَلٰی مُقَدِّمَةٍ فِیْمَا یُفِیْدُ الْبَصِیْرَةَ وَ مَقَالَاتٍ فِی الْمَبَادِیْ وَاُصُوْلٍ فِی الْمَقَاصِدِ وَخَاتِمَةٍ فِی الْاِجْتِهَادِ وَنَحْوِہٖ۔

ترجمہ: خبر دار یہ کتاب مشتمل ہے ایسے مقدمہ پر جو بینائی بخش ہے اور (تین) مقالوں پر جو کہ مبادی میں ہے اور (چار) اصولوں پر جو کہ مقاصد میں ہے اور خاتمہ پر جو کہ اجتہاد اور اس کے مثل میں ہے۔

تشریح: اَلَا اَلْکِتَابُ مُرَتَّبٌ---: اِس عبارت میں مصنفؒ اجمالی طور پر اپنے کتاب کے محتویات کو ذکر کر رہے ہیں، تو اس کتاب کے محتویات نو ہیں۔

(۱) مقدمہ: جو اُصول فقہ کی تعریف ،موضوع اور فائدے کے بیان پر مشتمل ہو گی،

(۲) **المقالة الاولیٰ:** جو علم کلام کے مبادی پر مشتمل ہو گی۔

(۳) **المقالة الثانية:** جو علم فقہ کے مبادی پر مشتمل ہو گی۔

(۴) **المقالة الثالثة:** جو علم لغت کے مبادی پر مشتمل ہو گی۔(۵) الاصل الاول یعنی کتاب اللہ (٦) الاصل الثانی یعنی سنت (۷) الاصل الثالث یعنی اِجماع الاُمت (۸) الاصل الرابع یعنی قیاس (۹) خاتمہ جو اِجتہاد اور تقلید کے بیان پر مشتمل ہو گی، نِصاب میں شامل صرف پہلے تین مقاصد ہیں۔

اَمَّا الْمُقَدِّمَةُ فَفِیْ حَدِّ اُصُوْلِ الْفِقْهِ وَمَوْضُوْعِهٖ وَفَائِدَتِهٖ اَمَّا حَدُّهٗ مُضَافًا فَالْاَصْلُ لُغَةً مَا یَبْتَنِیْ عَلَیْهِ غَیْرُهٗ وَاِصْطِلَاحًا اَلرَّاجِحُ وَالْمُسْتَصْحَبُ وَالْقَاعِدَةُ وَالدَّلِیْلُ

اُفِيْدَ اَنَّهٗ اِذَا اُضِيْفَ اِلَى الْعِلْمِ فَالْمُرَادُ دَلِيْلُهٗ فَمَنْ حَمَلَ عَلَى الْقَاعِدَةِ فَقَدْ غَفَلَ عَنْ هٰذَا الْاَصْلِ عَلٰى اَنَّ قَوَاعِدَ الْعِلْمِ مَسَائِلُهٗ لَا مُبَادِيْهِ۔

ترجمہ: ہر جو مقدمہ ہیں وہ اصول فقہ کی تعریف، موضوع اور فائدہ میں ہے، ہر جو اصول فقہ کی تعریف اضافی ہے پس اصل لغت میں "مَا يَبْتَنِيْ عَلَيْهِ غَيْرُهٗ" (کو کہتے ہیں) اور اصطلاح میں راجح، استصحاب الحال، قاعدہ اور دلیل (کو کہتے ہیں) فائدہ بیان کیا گیا ہے (شرح مختصر الاصول میں) کہ جب لفظ اصل کی اضافت علم کی طرف کی جائے تو مراد اس سے اس (علم) کا دلیل ہوتا ہے پس جس نے اس (یعنی لفظ اصل) کو قاعدے (کے معنی پر) محمول کیا ہے پس تحقیق وہ اس قاعدے سے بے خبر ہے علاوہ اس کے (کسی) علم کے قواعد اس کے مسائل ہوتے ہیں نہ اس کے مبادیات۔

تشریح: **اَمَّا الْمُقَدِّمَةُ**: اَلَا حرف تنبیہ کے ساتھ مصنفؒ نے مقاصد کتاب کیطرف پہلے اجمالاً اشارہ کیا تھا، اب اَمَّا الْمُقَدِّمَةُ سے اس کی تفصیل شروع کررہے ہیں، کیونکہ تفصیل بعد الاجمال اَوقع فِی الذہن ہوتا ہے اور مقدمہ کے ساتھ مصنفؒ نے فِيْمَا يُفِيْدُ الْبَصِيْرَةَ کی قید لگائی جس کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ کی کہ مراد یہاں مقدمہ سے مقدمہ العلم ہے جو کہ تعریف، موضوع اور فائدہ پر مشتمل ہوتی ہے، اب مقدمہ میں سات تحقیقات ہیں، (تفصیل کے لیے دیکھئے دُرَرُ التہذیب فی حل اغراض شرح التہذیب، صف 80 تا 85)

فَفِيْ حَدِّ اُصُوْلِ الْفِقْهِ وَمَوْضُوْعِهٖ وَفَائِدَتِهٖ---: مقدمہ میں اُصول فقہ کی تعریف، موضوع اور فائدہ بیان ہوگی۔

اَمَّاحَدُّہٗ---: مصنفؒ نے اصول فقہ کی دو تعریفیں ذکر کی ہے(۱)تعریف اضافی (۲)تعریف لقبی:اوران دونوں تعریفوں کے ذکر کرنے سے مقصود وضاحت اور یہ بات ظاہر کرنا ہے کہ مقصود یہاں تعریف لقبی ہے۔

(۱)تعریف اضافی :تعریف اضافی اس کو کہتے ہیں کہ مضاف اور مضاف الیہ کی الگ الگ تعریف کی جائے اور یہ تعریف ہر اس علم کا ہو سکتا ہے جس میں مضاف اور مضاف الیہ ہو، جیسے:اُصول الحدیث وغیرہ۔

اَمَّاحَدُّہٗ مُضَافًافَالْاَصْلُ---: اُصول جمع ہے اَصل کا اور اَصل لغت میں ''مَا يَبْتَنِىْ عَلَيْهِ غَيْرُہٗ'' کو کہتے ہیں، پھر اِبتناء چار قسم پر ہے (۱) حِسّی (۲) عقلی (۳) شرعی (۴) عرفی، اِبتناء حِسّی کی مثال، جیسے:اِبْتِنَاءُ السَّقْفِ عَلَى الْجُدْرَانِ، اِبتناء عقلی کی مثال، جیسے :اِبْتِنَاءُ الْجُزْئِيَّاتِ عَلَى الْقَاعِدَةِ الْكُلِيَّةِ يا اِبْتِنَاءُ الْمُدَّعٰى عَلَى الدَّلِيْلِ، اِبتناءِ شرعی کی مثال، جیسے:اِبْتِنَاءُ الصَّلٰوةِ عَلَى الطَّهَارَةِ اور اِبتنائے عُرفی کی مثال، جیسے : اِبْتِنَاءُ الْمَجَازِ عَلَى الْحَقِيْقَةِ۔

سوال: اِبتناء مصدر ہے اور مصادر اُمور اِنتزاعیہ میں سے ہیں اور اُمور اِنتزاعیہ اُمور عقلیہ ہوتے ہیں تو اِبتناء کی تقسیم، عقلی اور غیر عقلی کی طرف تَقْسِيْمُ الشَّيْئِ اِلٰى نَفْسِهٖ وَاِلٰى غَيْرِهٖ ہے جو کہ درست نہیں؟

جواب: یہاں اِبتناء کی تقسیم مبنی اور مبنی علیہ کے اعتبار سے ہے، چنانچہ اگر دونوں حِسّی ہوں، تو اِبتناءِ حِسّی ہو گی اور اگر دونوں عقلی ہو، تو اِبتنائے عقلی ہو گی وَهٰكَذَا۔

وَاِصْطِلَاحًا---:اور اصطلاح میں چار معنوں میں استعمال ہوتا ہے(۱)راجح: جیسے اَلْكِتَابُ اَصْلٌ بِالنِّسْبَةِاِلَى الْقِيَاسِ اَىْ رَاجِحٌ یا اَلْحَقِيْقَةُ اَصْلٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْمَجَازِ اَىْ رَاجِحٌ(۲)اِستصحاب الحال:اِبْقَاءُمَايَكُوْنُ عَلٰى مَاكَانَ یعنی موجودحالت کو گزرے ہوئے حالت پر باقی چھوڑنااوراس پرسابق کا حکم لگانا، جیسے:اَلْاَصْلُ فِى الْمَاءِ اَلطَّهَارَةُ کے ساتھ آپ موجودہ پانی پرپاکی کا حکم لگادے(۳) قاعدہ، جیسے:اَلْفَاعِلُ مَرْفُوْعٌ وَكُلٌّ مُضَافٍ اِلَيْهِ مَجْرُوْرٌ جوکہ علم نحو کے قواعد ہیں(۴) دلیل: جیسے:کہاجاتا ہے اَصْلُ الْحُكْمِ اَىْ دَلِيْلُ الْحُكْمِ یا جیسے: کہاجائے اَلْاَصْلُ فِى الطَّهَارَةِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِفَاغْسِلُوْاوُجُوْهَكُمْ اَلْاٰيَةُ۔

اُفِيْدَ---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک اعتراض کا دفع کررہے ہیں۔

اِعتراض: یہ ہے کہ جب لفظ اصل کے چار معانی ہیں تو یہ مشترک ہوااور لفظ مشترک جب کسی ایک معنی میں استعمال ہوتاہےتو قرینہ چاہتاہےتو یہاں لفظ اصل کودلیل کے معنی میں لینے پر قرینہ کیاہے؟

جواب:شارح مُختصر الاُصول نےایک فائدہ ذکرکیاہےکہ جب لفظ اصل کی اضافت "علم"کی طرف ہوجائےتومراداس سےاس علم کا"دلیل"ہوتاہےاوریہ اس لیےکہ مضاف اورمضاف الیہ میں ارتباط ہوتی ہے،لہذااصل اور علم کےدرمیان میں بھی ارتباط ہوگی اورارتباط نہیں آتی،مگردلیل اورمدلول کےدرمیان میں لہذا اصل بمعنیٰ دلیل ہوگا۔

فَمَنْ حَمَلَ عَلَى الْقَاعِدَةِ فَقَدْ غَفَلَ---: یہاں سے مصنفؒ صاحب محکم "امان اللہ بنارسی" پرردکررہے ہیں، صاحبِ محکم اَمان اللہ بنارسی نےجب یہ کہاں کہ اصل سے مراد قاعدہ ہےتومصنفؒ نےاس پرردکردی کہ صاحب محکم اس قاعدہ سےبے خبرہےجس کو شارح مختصر الاصول نےذکرکیاہے،کہ لفظ اصل کی اضافت جب علم کی طرف ہوجائے تو مراد اس سے "دلیل" ہوتاہے۔

عَلٰى اَنَّ قَوَاعِدَ---: سےصاحب المحکم پردوسراردکررہےہیں کہ اصول سے مراد اگرقواعدلیےجائیں توقواعدعلم تواس علم کےمسائل ہوتےہیں تومعنی یہ ہوگاکہ قواعدالفقہ یعنی مسائل الفقہ ،حالانکہ ہماری بحث مسائل فقہ میں نہیں،بلکہ مبادی فقہ میں ہے،لیکن مصنفؒ کی یہ ردمناسب نہیں،اسلئےکہ امکان ذاتی کےاعتبار سے اس سے قواعدمرادلینادرست ہیں،ہاں!امکان وقوعی(یعنی بِالفعل)مرادلینا درست نہیں،تو ممکن ہےکہ امان اللہ بنارسی امکان ذاتی کے قائل ہو،جب کہ آپ کا رد صرف امکان وقوعی پرہی ہے۔

ثُمَّ هٰذَاالْعِلْمُ اَدِلَّةٌ اِجْمَالِيَّةٌ لِلْفِقْهِ يَحْتَاجُ اِلَيْهَا عِنْدَ تَطْبِيْقِ الدَّلَائِلِ التَّفْصِيْلِيَّةِ عَلٰى اَحْكَامِهَا كَقَوْلِنَا اَلزَّكٰوةُ وَاجِبَةٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ فَاِنَّ الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ وَلَيْسَ نِسْبَتُهُ اِلَى الْفِقْهِ كَنِسْبَةِ الْمِيْزَانِ اِلَى الْفَلْسَفَةِ كَمَا وُهِمَ فَاِنَّ الدَّلَائِلَ التَّفْصِيْلِيَّةَ بِمَوَادِّهَا وَصُوَرِهَا مِنْ اَفْرَادِ مَوْضُوْعِ مَسَائِلِ الْاُصُوْلِ بِخِلَافِ الْمَنْطِقِ اَلْبَاحِثِ عَنِ الْمَعْقُوْلَاتِ الثَّانِيَةِ۔

ترجمہ: پھر یہ علم (مسائل) فقہ کے لیے دلائل اجمالیہ ہے اس کی طرف احتیاج دلائل تفصیلیہ کے احکام پر منطبق کرنے کے وقت پیش آتی ہے جیسے ہمارا یہ قول "**الزکوۃ واجبۃ**" (زکوۃ واجب ہے) باری تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے "**واتواالزکوۃ**" اور زکوۃ ادا کرو) پس بے شک امر وجوب کے لیے ہے اور اس علم (یعنی اصول فقہ) کی نسبت فقہ کی طرف، منطق کی نسبت فلسفہ کی طرف جیسا نہیں جیسا کہ یہ وہم کیا گیا ہے اس لیے کہ دلائل تفصیلیہ اپنے مادوں اور صوروں کے ساتھ اصول فقہ کے مسائل کے موضوع کے افراد سے ہیں بر خلاف منطق کے جو معقولات ثانویہ سے بحث کرتا ہے۔

تشریح: ثُمَّ هٰذَاالْعِلْمُ اَدِلَّةٌاِجْمَالِيَّةٌ---: مصنفؒ ایک سوال مقدرہ کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ ہے کہ اصل کو دلیل کے معنی میں لینا بھی درست نہیں، اسلئے کہ فقہ کے دلائل، تفصیلیہ ہوتے ہیں، جبکہ اُصول فقہ کے دلائل ، اِجمالی ہوتے ہیں، پس اصل سے دلیل مراد لینا بھی درست نہیں ؟

جواب: اس کو سمجھنے کے لیے بطور تمہید دلیل تفصیلی واجمالی کا سمجھنا ضروری ہے۔

(۱) دلیل تفصیلی: اس دلیل کو کہتے ہیں، جو کسی مسئلے کے ساتھ خاص ہو، جیسے: باری تعالیٰ کا یہ قول اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ۔

(۲) دلیل اجمالی: اس دلیل کو کہتے ہیں، جو کسی ایک مسئلے کے ساتھ خاص نہ ہو، جیسے: اَلْاَمْرُ لِلْوُجُوْبِ اب

جواب: کاحاصل یہ ہے کہ مراد یہاں ادلہ اجمالیہ ہیں، یعنی علمِ اُصول فقہ، فقہ کیلئے ادلّہ اجمالیہ ہیں اور مسائل فقہیہ پر دلائل تفصیلیہ منطبق کرنے کیلئے ان ادلہ اجمالیہ کی طرف احتیاج ہوتی ہے، اوراس احتیاج کی صورت یہ ہے کہ مسئلہ فقہیہ پر

بوقت اقامت دلیل، دلیل تفصیلی سے صغریٰ اور دلیل اجمالی سے کبریٰ نکالا جاتا ہے ، جیسے ہمارا یہ قول اَلزَّکٰوۃُ وَاجِبَۃٌ یہ ایک مسئلہ فقہیہ ہے اس پر ہم دلیل علیٰ نمط القیاس الاقترانی: یوں پیش کریں گے۔لِاَنَّھَامَاْمُوْرَۃٌبِھَاوَکُلُّ مَاْمُوْرَۃٍبِھَا وَاجِبَۃٌ فَالزَّکٰوۃُ وَاجِبَۃٌاب اس مثال میں صغری(لِاَنَّہٗ مَاْمُوْرَۃٌبِھَا)باری تعالیٰ کے اس قول وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ سے اور کبریٰ اُصول فقہ کے دلیل اَلْاَمْرُ لِلْوُجُوْبِ سے ماخوذ ہیں،اور قیاس استثنائی کے نمط پر اس مثال کو یوں بیان کریں گے اِنْ کَانَتِ الزَّکٰوۃُ مَاْمُوْرَۃٌ بِھَا لَکَانَتْ وَاجِبَۃًلٰکِنَّ الْمُقَدَّمَ حَقٌّ فَالتَّالِیْ مِثْلُہٗ اب اس مثال میں مقدم کی حقانیت دلیل تفصیلی سے ثابت ہوتا ہے،جو کہ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے وَاٰتُواالزَّکٰوۃَ اور وجہ الملازمہ اُصول فقہ کے دلیل "اَلْاَمْرُ لِلْوُجُوْبِ" سے ثابت ہو رہی ہے۔

وَلَیْسَ نِسْبَتُہٗ اِلَی الْفِقْہِ---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ صاحب المحکم امان بنارسی پر رد کررہے ہے،اس لیے کہ وہ کہتے ہیں کہ اصول فقہ کی نسبت فقہ کی طرف ایسا ہے، جسطرح علم منطق کی نسبت فلسفہ کی طرف ہے تو مصنفؒ کے رد کا حاصل یہ ہے کہ اصول فقہ کی نسبت فقہ کی طرف ایسا نہیں ہے، جس طرح علم منطق کی نسبت فلسفہ کی طرف ہے اسلئے کہ منطق کی نسبت فلسفہ کی طرف آلیت) یعنی آلہ ہونے کے (اعتبار سے ہے، کیونکہ منطق کی تعریف یہ ہے ھُوَآلَۃٌ قَانُوْنِیَّۃٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُھَاالذِّھْنَ عَنِ الْخَطَاءِفِی الْفِکْرِ اوراصول فقہ کی نسبت ،فقہ کی طرف جزئیت کے اعتبار سے ہے تو دونوں کے نسبت ایک جیسے نہ ہوئے، اب مصنفؒ کے بیان کے مطابق اس رد کی تقریر یوں ہے کہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علم

اصول فقہ کی نسبت فقہ کی طرف ایسا نہیں ہے،جس طرح علمِ میزان (منطق) کی نسبت فقہ کی طرف ہے اس لیے کہ مسائل فقہیہ کے ادلّہ تفصیلیہ اپنے مادوں(جو کہ مصدر مَعَ الفاعل یا مع المفعول سے عبارت ہے)اور صورتوں(جو اس ہیئت کو کہتے ہیں جو صیغہ امرونہی وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے)کے ساتھ اُصول فقہ کے مسائل کے موضوع کے افراد سے ہیں،اسلئے کہ ''اٰتُوا الزَّکٰوۃَ''مسئلہ فقہیہ(جو کہ "وجوبِ زکوۃ" ہے)کیلئے دلیل تفصیلی ہے اور یہ دلیل تفصیلی،اُصولِ فقہ کے مسئلے جو کہ ''اَلۡاَمۡرُ لِلۡوُجُوۡبِ'' ہے کے موضوع کے افراد میں سے ایک فرد ہے اسلئے کہ ''اٰتُوۡا'' صیغہ امر ہے،اور اسی طرح ''وَلَاتَقۡرَبُوا الزِّنٰۤی''مسئلہ فقہیہ(جو کہ ''حُرۡمَۃُ الزِّنَا'' ہے) کیلئے دلیل تفصیلی ہے،اور یہ دلیل تفصیلی،اُصول فقہ کے مسئلے جو کہ ''اِنَّ النَّھۡیَ لِلتَّحۡرِیۡمِ'' ہے کے موضوع کے افراد میں سے ایک فرد ہے اسلئے کہ ''لَاتَقۡرَبُوۡا'' صیغہ نہی ہے۔

بِخِلَافِ الۡمَنۡطِقِ---:برخلاف منطق کے نسبت کے،فلسفہ کی طرف اسلئے کہ علم منطق کے مسائل کا موضوع معقول ثانوی ہے،جبکہ فلسفہ کے مسائل کے دلائل تفصیلیہ اپنے مادوں اور صورتوں کے ساتھ معقول ثانوی(یعنی علم منطق کے مسائل کے موضوع)کے افراد نہیں بن سکتے،اسلئے کہ فلسفہ کے مسائل کے مواد موجودات خارجیہ میں سے ہوتے ہیں جس کا ادراک عقل میں مرتبہ اولیٰ میں حاصل ہوتا ہے (اور فلسفہ کے مواد موجودات خارجیہ میں سے اس لیے ہیں کہ فلسفہ کی تعریف یہ ہے ''هُوَ عِلۡمٌ بِاَحۡوَالِ اَعۡیَانِ الۡمَوۡجُوۡدَاتِ عَلٰی مَاھِیَ عَلَیۡهِ بِقَدۡرِ الطَّاقَۃِ الۡبَشَرِیَّۃِ ''

جبکہ منطق معقولات ثانیہ سے بحث کرتا ہے، جیسے ''اَلۡفَلَکُ کُرَوِیُّ الشَّکۡلِ'' مسائل فلسفہ میں سے ایک مسئلہ ہے اوراس کی دلیل تفصیلی یہ ہے ''لِاَنَّ الۡفَلَکَ ذُوۡطَبِیۡعَۃٍ وَاحِدَۃٍ وَکُلُّ مَاھٰذَا شَانُہٗ فَھُوَکُرَوِیُّ الشَّکۡلِ فَالۡفَلَکُ کُرَوِیُّ الشَّکۡلِ'' اب یہ دلیل تفصیلی (یعنی اِنَّ الۡفَلَکَ ذُوۡ طَبِیۡعَۃٍوَاحِدَۃٍ) اپنے مادے اور صورت کے اعتبار سے منطق کے مسئلہ کے موضوع کے افراد میں سے نہیں ہے، اسلئے کہ منطق کے مسئلے کا موضوع یامعقول ثانوی ہوگا یا نوع ہوگا معقول ثانوی کا یاعرض ذاتی ہوگا معقول ثانوی کا (یعنی منطق کا موضوع یا کلی ہوگا، جیسے: حیوان یا اس کا نوع ہوگا، مثلاً انسان ، یا اس کا عرض ذاتی ہوگا، جیسے: ضحک انسان کیلئے) جبکہ مذکورہ مسئلہ فلسفیہ کے دلیل تفصیلی میں مذکور ''فلک'' نہ معقول ثانوی ہے نہ اس کا نوع ہے نہ اس کا عرض ذاتی ہے، بلکہ معقولات اَوّلِیہ میں سے ہے، پس کس طرح مسئلہ فلسفیہ کے دلیل کا موضوع مسائل منطق کے موضوع کے افراد میں سے ایک فرد ہوگا۔

فائدہ: مصنفؒ کا اَمان اللہ بنارسی پروارد کردہ اعتراض کئی وجوہ سے درست نہیں ہے (۱) ایک تو اسلئے کہ امان اللہ بنارسی نے یوں کہا تھا کہ اُصول فقہ کی نسبت ، فقہ کی طرف ایسا ہے جس طرح منطق کی نسبت فلسفہ، کی طرف ہے، یعنی اس نے اُصول فقہ اور منطق کو منسوب اور فقہ اور فلسفہ کو منسوب الیہ بنایا تھا، جبکہ مصنفؒ نے رد کرتے وقت دلیل تفصیلی فقہ اور فلسفہ کا لیا، حالانکہ دلیل تفصیلی اُصول فقہ اور منطق کا لینا اس کو چاہیے تھا، پس مصنفؒ نے امان اللہ بنارسی کے منسوب کو منسوب الیہ اوراس کے منسوب الیہ کو منسوب بنادیا۔

(۲)دوسرا یہ کہ امان اللہ بنارسی کے قول میں یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ اس کا مقصود شاید یہ ہو کہ جس طرح منطق، فلسفہ کیلئے آلہ ہے اِسی طرح اصول فقہ، فقہ کیلئے بمنزلہ آلہ ہے۔

(۳)تیسرا یہ کہ دلائل تفصیلیہ، فلسفہ کے معقولات اولیہ میں سے ہیں اور منطق کے مسئلے کا موضوع معقولات ثانویہ میں سے ہے، پس اگر معقول ثانوی، معقول اول کیلئے ذاتی ہو تو اس وقت تو یہ بات درست ہے کہ فلسفہ کے دلائل تفصیلیہ ، منطق کے مسائل کے موضوع کیلئے افراد نہیں بن سکتے، لیکن اگر معقول ثانوی کو معقول اول کی طرف عارض مانا جائے، تو اس وقت فلسفہ کے دلائل تفصیلیہ، منطق کے مسائل کے موضوع کے افراد میں داخل ہوں گے فافهم۔

وَالْفِقْهُ حِكْمَةٌ فَرْعِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ وَلَا يُقَالُ عَلَى الْمُقَلِّدِ لِتَقْصِيْرِهٖ عَنِ الطَّاقَةِ وَالتَّخْصِيْصُ بِالْحِسِّيَّاتِ اِحْتِرَازًا عَنِ التَّصَوُّفِ حَدِيْثٌ مُحْدَثٌ نَعَمْ اَلْاِحْتِرَازُ عَنِ الْكَلَامِ عُرْفٌ مَعْرُوْفٌ۔

ترجمہ: اور فقہ حکمت فرعیہ شرعیہ ہے اور مقلد (کے علم) پر محمول نہیں ہو سکتی بوجہ کوتاہ ہونے کی اس کی طاقت سے اور حسیات (کی قید) کے ساتھ (تعریف فقہ) کی تخصیص کرنا تاکہ اس سے تصوف خارج ہو نئی بات (ایجاد) ہے ہاں (علم) کلام سے احتراز معروف عرف ہے (یعنی جانی پہچانی بات ہے)

تشریح: وَالْفِقْهُ حِكْمَةٌ فَرْعِيَّةٌ---: مصنفؒ مضاف کے بیان سے فراغت پانے کے بعد اب مضاف الیہ (فقہ) کی تعریف کو ذکر کر رہے ہیں، تو فقہ، لغت میں فہم اور اِدراک الغامض کو کہتے ہیں اور اِصطلاح میں مصنفؒ نے اس کی چار تعریفات

کوذکرکیا ہے، اورپانچویں تعریف کی طرف تعریفات میں اشارہ کیا ہے،پھر ان تعریفات میں سے پہلی تعریف کو ترجیح دی ہے،اور باقی تینوں پرردکردیا ہے،اور پانچویں تعریف سے سکوت اختیار کیا ہے۔

تعریف اول:اَلْفِقْهُ حِكْمَةٌشَرْعِيَّةٌیعنی فقہ حکمت فرعیہ شرعیہ سے عبارت ہے، اب اس تعریف میں تین الفاظ ہیں(۱)حکمة (۲)فرعیة(۳)شرعیة،ان کی وضاحت یہ ہے۔

(۱)حکمت---:لغت میں اِتْقَانُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ کوکہتے ہیں،وَقِيْلَ هِيَ الْعِلْمُ الرَّاسِخُ الَّذِیْ لَایَحْتَمِلُ الْخَطَاوَقِيْلَ هِيَ الْعِلْمُ النَّافِعُ الْمُؤَدِّی اِلَی الْعَمَلِاوراِصطلاح میں هِيَ الْعِلْمُ بِاَحْوَالِ اَعْيَانِ الْمَوْجُوْدَاتِ عَلٰى مَاهِيَ عَلَيْهِ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِبِقَدْرِالطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِمِنْ اَوْسَاطِ النَّاسِ،یعنی افعال مکلفین پرحاصل ہونے والے علم،حکمت ہے اسلئے کہ مکلفین کے افعال خارج میں موجود ہیں۔

(۲)فرعیة---:یعنی متفرع ہواعتقادیات پراسلئے کہ اعتقادیات کےبغیر فقہ نہیں آسکتی،یعنی اس کا وجوب اور اس پر عمل،وجوبِ ایما ن اوراصول کے قبول کرنے پرمتفرع ہے اسلئے کہ عمل فرع ہےعقیدے کا تو جب فرضیت صلوۃ ، زکوۃ وغیرہ کاعقیدہ ہوگاتو اس پر عمل ہوسکے گا،اورجب عقیدہ نہ ہوفرضیت کا،تو اس پر عمل کیسے ہوگا۔

(۱)فائدہ:اُصول سے مرادمتقدمین کے نزدیک علمِ کلام ہے،پس اس سے یہ بات ظاہرہوئی کہ کلام حکمت اصلیہ ہےکسی اورشئےپرمتفرع نہیں ہوتا)

(۳)شرعیۃ---:یعنی انہی فروع کے ثبوت اوراس پر عمل کرنے پر اَدلّہ شرعیہ دلالت کرے گی اوراَدلّہ شرعیہ کتاب،سنت،اجماع اور قیاس ہیں۔

فائدہ:اس تعریف میں حِکْمَۃٌ بمنزلہ جنس ہے جو حکمت نظری یعنی علمُ الکلام اور حکمت عملی وغیرہ سب کو شامل ہے اور ''فَرْعِیَّۃٌ'' بمنزلہ فصل اول ہے اس کے ساتھ،علمُ الکلام فقہ کی تعریف سے خارج ہوا اور ''شَرْعِیَّۃٌ'' بمنزلہ فصل ثانی ہے اس کے ساتھ وہ حکمت عملی جس کا شرع کے ساتھ تعلق نہ ہو،مثلاً صنائع وغیرہ وہ فقہ کی تعریف سے خارج ہوئے۔

وَلَا یُقَالُ عَلَی الْمُقَلِّدِ---:مصنفؒ فقہ کی تعریف میں مذکور لفظ "حکمت" کے متعلق ایک فائدے کو بیان فرمارہے ہیں،حاصل اس کی یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں جو لفظ حکمۃ ذکر ہوا ہے اس سے مراد ''علم'' ہے اور پھر علم بمعنیٰ ملکہ ہے تو جب اس سے مراد ملکہ ہوا تو پھر اس(یعنی فقہ کا)اطلاق فقہ مقلد پر درست نہ ہوگا ،اس لئے کہ اس سے ملکہ حاصل نہیں ہوتا جو فقہ میں شرط ہے اور اسی طرح فقیہ کا اطلاق بھی مقلد پر درست نہ ہوگا،اسلئے کہ فقیہ کی تعریف میں طاقت اجتہاد کا موجود ہونا (یعنی ملکہ کا ہونا) شرط ہے جو کہ مقلد میں نہیں ہوتا،لہٰذا اَلْمُجْتَهِدُ ذُوْ فِقْهٍ کہنا صحیح اور اَلْمُقَلِّدُ ذُوْ فِقْهٍ کہنا درست نہ ہوگا۔

وَالتَّخْصِیْصُ بِالْحِسِّیَّاتِ---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہے

اعتراض: یہ ہے کہ مصنفؒ کاذکر کردہ تعریف فقہ مانع عن دخول الغیر نہیں، علم تصوف اس میں داخل ہورہاہے، اسلئے کہ تصوف بھی حکمت شرعیہ فرعیہ ہے، لہذا تعریف فقہ میں ایک ایسا قیدلگانا ضروری ہے جس کے ساتھ علم تصوف، فقہ کی تعریف سے خارج ہوسکے اوروہ قید "حسی" ہے توفقہ کی تعریف کرنا چاہیے تھا حِكۡمَةٌ شَرۡعِيَّةٌ يَتَعَلَّقُ بِالۡحِسِّ؟

جواب: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تصوف کو"حسیات"کی قیدلگاکرفقہ کی تعریف سے خارج کرنامتاخرین کی نئی ایجادہے، متقدمین کے ہاں اس کی کوئی اصل نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک علم تصوف، فقہ میں داخل ہے پس حسیات کی قید لگا کراس کوفقہ کی تعریف سے خارج کرنادرست نہیں۔

نَعَمۡ اَلۡاِحۡتِرَازُ عَنِ الۡكَلَامِ---: مصنفؒ ایک اورسوال مقدرکاجواب دے رہے ہیں ،

سوال: یہ ہے کہ جب آپ نے علم تصوف کوعلم فقہ کی تعریف میں بناءبرمذہبِ متقدمین داخل مان لیاتو پھرمناسب یہ تھاکہ اس تعریف سے"فَرۡعِیَّةٌ"کی قیدکو بھی ہٹادیتے، تاکہ یہ تعریف "علم الکلام"کوبھی شامل ہوسکے، کیونکہ متقدمین کے نزدیک علمُ الکلام بھی علم فقہ میں داخل ہے۔

جواب: فقہ کی تعریف میں سے" فَرۡعِیَّةٌ"کی قید کو اسلئے نہیں ہٹاتے کہ علمُ الکلام کوعلم فقہ سے خارج ماناکوئی نئی بات نہیں، بلکہ ایک معروف، عُرف ہے کہ علمُ الکلام کوعلم فقہ سے خارج ماناجاتاہے، اسلئے مصنفؒ نے بھی فَرۡعِیَّةٌ کی قید نہیں ہٹایا

وَعَرَّفُوْهُ بِاَنَّ الْعِلْمَ بِالْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ عَنْ اَدِلَّتِهَاالتَّفْصِيْلِيَّةِوَاُوْرِدَاِنْ كَانَ الْمُرَادُالْجَمِيْعُ فَلَايَنْعَكِسُ لِثُبُوْتِ لَاْاَدْرِیْ اَوِالْمُطْلَقُ فَلَايَطَّرِدُلِدُخُوْلِ الْمُقَلِّدِ الْعَالِمِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ لَايَضُرُّلَااَدْرِیْ لِاَنَّ الْمُرَادَالْمَلَكَةُفَيَجُوْزُالتَّخَلُّفُ۔

ترجمه: اور انہوں (اشاعرہ) نے اس (فقہ) کی تعریف (یہ) کی ہے کہ بے شک یہ علم ہے احکام شرعیہ کا جو مستنبط ہو ادلہ تفصیلیہ سے اور اس پر اعتراض وارد کیا گیاہے (کہ) اگر مراد جمیع (احکام شرعیہ)ہو تو(یہ تعریف) جامع نہ رہے گالا ادری کے ثابت ہونے کی وجہ سے اور (اگر) مطلق(احکام شرعیہ) مراد ہوں تو مانع نہ رہے گا عالم مقلد کے داخل ہونے کی وجہ سے (فقہ کی تعریف میں) اور جواب کیا گیاہے کہ لا ادری کا ثبوت کوئی نقصان دہ نہیں اس لیے کہ مراد (علم سے) ملکہ ہے پس تخلف جائز ہو گا۔

تشریح:وَعَرَّفُوْهُ بِاَنَّ الْعِلْمَ---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ فقہ کی دوسری تعریف کو ذکر کررہے ہیں،جواشاعرہ حضرات نے کی ہے،اوروہ تعریف یہ ہے ''اَلْفِقْهُ عِلْمٌ بِالْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِعَنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةُ'' یعنی فقہ علم ہےاحکام شرعیہ پر جو دلائل تفصیلیہ سے مستنبط ہو۔

فائدہ:دلیل اجمالی اور تفصیلی کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

فائدہ:عَنْ اَدِلَّتِهَاسے معلوم ہوتاہےکہ یہ علم اَدِلّہ سےحاصل ہو گا،یعنی احکام پر علم،اِدلّہ پر علم حاصل ہونے کےبعد حاصل ہو گا،پس فقہ کی اس تعریف سے علم الرسول علیہ السلام،اورعلم جبرئیل علیہ السلام خارج ہو گا،اسلئے کہ ان حضرات کا

علم ضروری ہے اِستدلالی نہیں،یعنی ان کا علم اَدِلّہ کے ساتھ ہوتا ہے اَدِلّہ سے حاصل نہیں ہوتا۔

وَاُوۡرِدَاِنۡ كَانَ الۡمُرَادُ---: مصنفؒ مذکور تعریف پر وارد ہونے والے اعتراض اور اس کے دوجوابات ذکر کررہے ہیں،

سوال: یہ ہے کہ تعریف کا جامع مانع ہونا ضروری ہوتا ہے، جبکہ اس تعریف میں اَحَدِهِمَا فوت ہوتا ہے،اس لیے کہ مذکورہ تعریف میں لفظ احکام سے مراد اگر تمام احکام ہو تو پھر یہ تعریف جامع نہ ہوگا اپنے تمام افراد کو اس لیے کہ امام ابوحنیفہؒ بالاتفاق فقیہ تھے جب کہ چالیس مسائل میں انہوں نے ''لَااَدۡرِیۡ'' کہا ہے،اسی طرح اورائمہ نے بھی بعض مسائل میں''لَااَدۡرِیۡ''کہاہے،اوراگراحکام سے مراد مطلق احکام ہو چاہے کل احکام ہو یا بعض،تو پھر یہ تعریف مانع عن دخول الغیر نہیں ہوگا،اسلئے کہ مقلد عالم، فقیہ کی تعریف میں داخل ہوگا؟

وَاُجِيۡبَ بِاَنَّهٗ:--- احکام سے مراد ہم تمام احکام لیتے ہیں اور ''لَااَدۡرِیۡ ''کا ثبوت کوئی نقصان دہ نہیں اسلئے کہ آپ کا اعتراض جمیع الاحکام بِالفعل مراد لینے پر ہے،جبکہ ہمارامراد(فقہ کی تعریف میں مذکور لفظ علم سے)ملکہ ہے جس کے ساتھ علم بجمیع الاحکام حاصل ہوسکتا ہے،یعنی فقیہ کیلئے ایسے ملکہ کا حاصل ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ تمام احکام کا استنباط ہوسکے اوراس وقت(یعنی جب مراد علم،سے ملکہ ہو)لَااَدۡرِیۡ کا ثبوت کوئی ضرر نہیں دیتا،اسلئے کہ ملکہ میں تخلف موانع کے موجود ہونے کے وقت جائز ہے،مثلاً تعارضِ اَدِلّہ کے وقت یابوقت غلبہ وہم،علی العقل کے

وَبِاَنَّ الْمُرَادَبِالْاَدِلَّةِ اَلْاَمَارَاتُ ۔ وَتَحْصِیْلُ الْعِلْمِ بِوُجُوْبِ الْعَمَلِ بِتَوَسُّطِ الظَّنِّ مِنْ خَوَاصِّ الْمُجْتَهِدِاِجْمَاعًاوَاَمَّاالْمُقَلِّدُفَمُسْتَنَدُهٗ قَوْلُ مُجْتَهِدِهٖ لَاظَنُّهٗ وَلَاظَنُّهٗ فَاعْرِفِ الْفَرْقَ حَتّٰی لَاتَقُلْ مِثْلَ مَنْ قَالَ کَمَااَنَّ مَظْنُوْنَ الْمُجْتَهِدِوَاجِبُ الْعَمَلِ عَلَیْهِ کَذٰلِکَ عَلٰی مُقَلِّدِهٖ فَهُمَاسِیَّانِ نَعَمْ یَلْزَمُ اَنْ یَّکُوْنَ عِبَارَةٌ عَنِ الْعِلْمِ بِوُجُوْبِ الْعَمَلِ بِالْاَحْکَامِ لَاالْعِلْمُ بِهَااِلَّااَنْ یُّقَالَ اِنَّهٗ رَسْمٌ فَیَجُوْزُبِاللَّازِمِ وَفِیْهِ مَافِیْهِ

ترجمہ: اور(دوسراجواب یہ دیا گیاہے)کہ بے شک ادلہ اربعہ سے مراد امارات ہے اور بواسطہ ظن عمل(بالاحکام)کے واجب ہونے پر علم(یقین)کا حاصل ہونا اجماعاً مجتہد کے خواص میں سے ہے،اور ہر جو مقلد ہے تو اس کا مستند ومستدل اس کے مجتہد کا قول ہے نہ کہ اس کا اپنا ظن اور نہ(اس کے)مجتہد کا ظن پس تو اس فرق کو جان لے یہاں تک کہ تو اس شخص کی طرح نہ کہے جس نے کہا کہ جس طرح مجتہد کا مظنون اس پر واجب العمل ہے اسی طرح اس کے مقلد پر بھی واجب ہے پس دونوں(یعنی مجتہد ومقلد)برابر ہوئے،ہاں لازم ہوگا کہ فقہ عبارت ہو"**علم بوجوب العمل بالاحکام**"سے نہ کہ علم بالاحکام سے مگر یہ کہ(اس کے جواب میں)کہا جائے کہ بے شک یہ رسم ہے پس جائز ہوگا لازم کے ساتھ اور اس میں ہے وہ جو اس میں ہے۔

تشریح:وَبِاَنَّ الْمُرَادَبِالْاَدِلَّةِ:---یہاں سے مصنفؒ دوسرے شق پر جواب دے رہے ہیں،کہ ہم مطلق احکام مراد لیتے ہیں اور تعریف میں اَدِلّہ سے ہمارا مرادوہ امارات یعنی علامات ہیں جو مفید ظن ہوتے ہیں،جیسے:خبر واحد،قیاس اوراجماع غیر قطعی تو اس وقت تقدیرعبارت یوں ہوگی،اِنَّ الْفِقْهَ عِلْمٌ بِوُجُوْبِ الْعَمَلِ بِالْاَحْکَامِ الشَّرْعِیَّةِعَنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِیْلِیَّةِ اَیِ الظَّنِّیَّةِاوراحکام شرعیہ

کے وجوب عمل پر دلائل ظنیہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے تو وہ مجتہد کا علم ہوتا ہے، یعنی یہ علم، مجتہد کے خواص میں سے ہے اور ہر جو مقلد ہے تو احکام شرعیہ کے وجوبِ عمل پر اس کا علم مجتہد کے قول اور فتویٰ سے حاصل ہوتا ہے، یعنی اس کا مستدل و مستند قول وفتویٰ مجتہد ہے نہ کہ دلائل ظنیہ اور نہ اس کا اپنا ظن یعنی اس کا علم، جو مبنی علی الظن ہے اور نہ مجتہد کا ظن یعنی اس کا وہ قول جو مبنی علی الظن ہو، اسلئے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ جب مجتہد کا ذہن ادِلّہ ظنیہ سے کسی حکم کی طرف سبقت کرے اور اس کے وجوب پر فتویٰ دے تو مجتہد اور مقلد دونوں پر اس حکم پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور یہ بات معاذؓ کی حدیث سے بھی فہم ہوتا ہے اسلئے کہ اس میں ہے "فَاِنْ لَّمْ تَجِدْهُ قَالَ اَجْتَهِدُ بِرَأْيِ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلْحَمْدُلِلّٰهِ الَّذِیْ وَفَّقَ رَأْیَ رَسُوْلِ رَسُوْلِ اللهِ(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِرَأْيِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" اور معاذؓ شرائط اجتہاد کے جامع تھے، پس اس سے معلوم ہوا کہ مجتہد جب دلائل ظنیہ، سے کسی حکم کو نکالے تو اس پر اور اس کے مقلد دونوں پر اس حکم پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔

فَاعْرِفِ الْفَرْقَ حَتّٰى لَاتَقُلْ---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ صاحب محکم الاصول اَمان اللہ بنارسی پر رد کررہے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ مظنون المجتہد پر جس طرح مجتہد کیلئے عمل واجب ہوتا ہے، اسی طرح مقلد پر بھی واجب ہوتا ہے، پس مجتہد اور مقلد دونوں برابر ہوئے وجوب العمل بِالظن میں اسلئے کہ تعریف مذکور دونوں کے علم پر صادق ہوا تو شق ثانی پر جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے مجتہد اور مقلد کے

درمیان فرق بیان کی کہ مجتہد پر وجوب العمل دلائل ظنیہ سے حاصل ہوتا ہے، جبکہ مقلد پر مجتہد کے قول اور فتویٰ سے نہ کہ مجتہد کے ظن سے، لہذا اگر کسی مسئلے میں مجتہد کو ظن ہو تو مجتہد پر اس مسئلہ مظنونہ پر عمل کرنا واجب ہوگا، لیکن مقلد پر اس پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔

نَعَمْ یَلْزَمُ---: اس عبارت سے مصنفؒ شق ثانی پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ جب اَدِلّہ سے مراد امارات اور دلائل ظنیہ ہو جائے تو پھر فقہ "عِلْمٌ بِوُجُوْبِ الْعَمَلِ بِالْاَحْکَامِ عَنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِیْلِیَّةْ" سے عبارت ہوگا نہ کہ "علم بِالاحکام" سے، حالانکہ فقہ "علم بِالاحکام" سے عبارت ہے؟

جواب: عِلْمٌ بِوُجُوْبِ الْعَمَلِ بِالْاَحْکَامِ چونکہ "علم بِالاحکام" کے ساتھ لازم ہے تو یہ فقہ کیلئے تعریف بِاللّازم یعنی تعریف رسمی ہوگا اور تعریف بِالرسم درست اور جائز ہے۔

وَفِیْهِ مَافِیْهِ---: اس کے ساتھ مصنفؒ مذکورہ جواب پر وارد ہونے والے اعتراض کی طرف اشارہ کررہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ اولاً ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ "علم بوجوب العلم بالاحکام"" علم بالاحکام" کے ساتھ لازم ہے، اسلئے کہ مقلد کو علم بالاحکام، مجتہد کے قول سے حاصل ہوتا ہے، لیکن نفس علم بالاحکام کے ساتھ اس کو "علم بوجوب العمل بالاحکام" حاصل نہیں ہوتا، پس اگر یہ لازم ہوتا تو اس کو "علم بوجوب العمل بالاحکام"

بھی ساتھ ساتھ حاصل ہوتا، اوراگر ہم یہ تسلیم کریں کہ "علم بوجوب العمل بالاحکام" "علم بالاحکام" کے ساتھ لازم ہے تو پھر یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ وہ لازم ہے جس کے ساتھ تعریف جائز ہوتا ہے اسلئے کہ لازم کی دو قسمیں ہیں (۱) لازم ذہنی جس کو اصولیین لازم المحمول کہتے ہیں (۲) لازم غیر ذہنی جس کو اُصولیین لازم غیر محمول کہتے ہیں تو تعریف لازم المحمول کے ساتھ جائز اور غیر محمول کے ساتھ ناجائز ہے اور یہ اسلئے کہ شئ کا معرّف، شئ پر محمول ہوتا ہے اور غیر محمول میں حمل درست نہیں ہوتا ، لہٰذا لازم المحمول کے ساتھ تعریف جائز اور غیر محمول کے ساتھ ناجائز ہوگا، اب یہاں "علم بوجوب العمل بالاحکام" "علم بالاحکام" پر محمول نہیں ہوسکتا، اسلئے کہ علم بوجوب العمل بالاحکام فقہ نہیں تو فقہ موضوع اور یہ محمول نہیں بن سکتا، لہٰذا "اَلْعِلْمُ بِالْاَحْكَامِ (اَيِ الْفِقْهُ) هُوَ الْعِلْمُ بِوُجُوْبِ الْعَمَلِ بِالْاَحْكَامِ" کہنا درست نہ ہوگا۔

وَمِنْ هٰهُنَا عَلِمْتَ اِنْدِفَاعَ مَاقِيْلَ اَلْفِقْهُ مِنْ بَابِ الظُّنُوْنِ فَكَيْفَ يَكُوْنُ عِلْمًا عَلٰى اَنَّ الْعِلْمَ حَقِيْقَةٌ فِيْمَا لَيْسَ بِتَصَوُّرٍ اَيْضًا۔

ترجمہ: اور اس تقریر سے آپ نے اس اعتراض کا دفع کرنا بھی سمجھا ہوگا کہ فقہ ظنیات کے باب میں سے ہے اسلئے یہ کس طرح علم ہوگا، (اور) اس کے علاوہ اسی طرح علم اس چیز میں حقیقت ہے جو تصور نہیں۔

تشریح: وَمِنْ ھٰھُنَا عَلِمْتَ اِنْدِفَاعَ مَاقِيْلَ اَلْفِقْهُ---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ فقہ کی تعریف ثانی پر وارد ہونے والے اشکال ثانی اور اسکے جواب کی طرف اشارہ کررہے ہیں،

اِشکال: یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں لفظ "علم" کا ذکر کرنا درست نہیں، اسلئے کہ متکلمین کے نزدیک علم، یقین سے عبارت ہے، جبکہ فقہ عبارت ہے "عِلْمٌ بِالْمَسَائِلِ الظَّنِّيَّةِ" سے تو فقہ مِنْ بَابِ الظُّنُوْنِ ہوا تو اس پر "علم" کا اطلاق کرنا درست نہ ہوا؟

جواب نمبر (۱): فقہ "عِلْمٌ بِوُجُوْبِ الْعَمَلِ بِالْاَحْكَامِ" سے عبارت ہے اور وجوب عمل کے ساتھ متعلق "علم" ہے نہ کہ ظن، یعنی وجوب عمل تو قطعی ہے ظنی نہیں، اس لیے کہ مجتہد جب دلیل ظنی سے کسی حکم کو نکالتا ہے تو اس کو اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور جب مجتہد پر عمل کرنا واجب ہوا تو فقہ بھی یقینی ہوگا اور اس پر علم کا اطلاق کرنا بھی درست ہوگا۔

جواب نمبر (۲): عَلٰى اَنَّ الْعِلْمَ: علم کا اطلاق جس طرح تصور پر حَقِيْقَةً ہوتا ہے، اسی طرح اس کا اطلاق غیر تصور (یعنی تصدیق) پر بھی حَقِيْقَةً ہوتا ہے، اور پھر تصدیق کی چار قسمیں ہیں (۱) یقین (۲) ظن (۳) تقلید (۴) جہل مرکب، تو ان چاروں پر بھی علم کا اطلاق حَقِيْقَةً ہوگا اور جب ان چاروں پر علم کا اطلاق حَقِيْقَةً ہوگا تو فقہ اگر مِنْ بَابِ الظُّنُوْنِ بھی مانا جائے تب بھی اس پر علم کا اطلاق درست ہوگا۔

وَبَعْضُهُمْ جَعَلَ الْفِقْهَ عِبَارَةً عَنِ الْعِلْمِ بِالْاَحْكَامِ الْقَطْعِيَّةِ مَعَ مَلَكَةِ الْاِسْتِنْبَاطِ وَيَلْزَمُ عَلَيْهِ خُرُوْجُ الْمَسَائِلِ الثَّابِتَةِ بِالْاَدِلَّةِ الظَّنِّيَّةِ وَهِيَ كَثِيْرَةٌ اَلَا تَرٰى اَنَّ السُّنَّةَ

الْمُتَوَاتِرَةَ قَلِيْلَةٌ جِدًّا وَالْتِزَامُ ذٰلِکَ اِلْتِزَامٌ بِلَا لُزُوْمٍ وَجَعْلُ الْعَمَلِ دَاخِلًا فِیْ تَحْدِیْدِ هٰذَا الْعِلْمِ کَمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ بَعْضُ مَشَایِخِنَا بَعِیْدٌ جِدًّا۔

ترجمہ: اوران کے بعض نے فقہ کو احکام قطعیہ کے علم کو ساتھ ملکہ استنباط سے عبارت لی ہے اور اس تعریف پر دلائل ظنیہ سے ثابت ہونے والے مسائل کا خارج ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بہت زیادہ ہے کیا تو نہیں دیکھتا کہ سنت متواترہ انتہائی قلیل ہیں اور اس کا التزام بلا دلیل التزام ہے اور عمل کا اس علم (فقہ) کی تعریف میں داخل کرنا جیسا کہ ہمارے بعض مشائخ نے ایسا کیا ہے (حق سے) بہت دور ہے۔

تشریح: وَبَعْضُهُمْ جَعَلَ الْفِقْهَ--: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ علم فقہ کی تیسری تعریف کو ذکر کررہے ہیں، اوراس تعریف کو صاحب توضیح نے ذکر کیا ہے اوراس تعریف کے ذکر کرنے سے مقصود اس اعتراض کا جواب دینا ہے جس کو مصنفؒ نے وَ اُوْرِدَ عَلَیْهِ سے پہلے ذکر کیا، پس یہ اس مذکور سوال سے جواب ثالث بھی ہوگا اور حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ ہم شق ثانی (یعنی احکام سے مطلق احکام لینا، چاہے کل احکام ہو اور چاہے بعض احکام ہو) کو اختیار کرلیتے ہیں، لیکن بعض احکام سے ہمارا مراد بعض معین احکام ہیں جو کہ تمام احکام قطعیہ ہے، لیکن ملکہ استنباط اور اجتہاد کے وجود کے ساتھ، لہذا اس وقت فقہ ان بعض احکام اور ملکہ کے مجموعہ سے عبارت ہوگا، پس مقلد کا علم بوجہ عدم وجود ملکہ کے اس میں داخل نہ ہوگا۔

وَیَلْزَمُ عَلَیْهِ---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ اس تیسرے تعریف پر وارد ہونے والے اعتراض کو ذکر کررہے ہیں،

سوال: یہ ہے کہ تعریف مذکورہ کے ساتھ فقہ سے وہ تمام مسائل خارج ہوں گے جو اَدِلّہ ظنیہ، جیسے: خبر واحد اور قیاس سے ثابت ہو، اس لیے کہ آپ نے تعریف میں ''القطعیۃ'' کا قید لگایا ہے تو احکام ظنیہ فقہ میں سے نہ ہوں گے؟

جواب: بعض حضرات نے اس سوال کے جواب میں یہ کہا ہے کہ ایسے مسائل جو احکام ظنیہ سے ثابت ہو اگر فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائے تو کوئی مسئلہ نہیں، اس لیے کہ ایسے مسائل قلیل ہیں۔

وَهِيَ كَثِيْرَةٌ---: مصنفؒ ان بعض حضرات پر رد کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ ایسے مسائل (جو احکام ظنیہ سے ثابت ہو) کثیر ہیں، جیسے وہ تمام مسائل جو قیاس یا اخبار آحاد سے ثابت ہیں۔

اَلَا تَرٰی---: مصنفؒ اپنے دعوی پر دلیل تنویری کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اے مخاطب تو دیکھتا نہیں کہ سنت متواترہ جو مفید لِلْقَطْعِ ویقین ہیں انتہائی کم ہیں بنسبت اخبار آحاد اور قیاسات کے۔

وَالْتِزَامُ ذٰلِکَ---: مصنفؒ اس عبارت کے ساتھ صاحب توضیح پر رد کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ مسائل ظنیہ کو فقہ کی تعریف سے خارج ماننے کا التزام کرنا اپنے اوپر ایسی چیز کا الزام کرنا ہے جس پر کوئی دلیل نہیں، بلکہ دلیل اس کے خلاف پر قائم ہے۔

وَجَعَلَ الْعَمَلَ دَاخِلًا---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ، علامہ فخر الاسلامؒ پر رد کر رہے ہیں، اسلئے کہ اسکے نزدیک فقہ ''عِلْمٌ بِالْاَحْکَامِ مَعَ الْعَمَلِ'' یا'' اِتْقَانُ الْعِلْمِ

مَعَ الْعَمَلِ'' سے عبارت ہے، یعنی اس نے عمل کو فقہ کی تعریف میں داخل مان لیا ہے، تو مصنفؒ اس پر رد کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ ''عمل'' کو فقہ کی تعریف میں داخل ماننا انتہائی بعید ہے، اسلئے کہ فقہ کی تعریف میں اگر عمل بھی داخل مان لیا جائے تو فقہ کی ترکیب مقولتین مختلفتین سے لازم آئیگی لٰکِنَّ التَّالِيْ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهٗ، اب ہر جو وجہ ملازمہ ہے تو وہ یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں لفظ علم بھی ہے اور آپ نے اس میں ''عمل'' بھی داخل مان لیا تو علم تو مقولہ کیف سے ہے، جیسا کہ یہ محققین کا مذہب ہے اور عمل مقولہ فعل سے ہے تو جب دونوں مختلف مقولہ سے ہیں تو فقہ کی ترکیب ضرورۃً مقولات مختلفہ سے ہوئیں اور وجہ بطلان التالی یہ ہے کہ مرکب من المقولات المتبائنہ مرکب اعتباری ہوتا ہے، جبکہ فقہ امر واقعی ہے اسلئے کہ فوز الدارین فقہ پر مرتب ہے، جبکہ مرکب اعتباری پر فوز الدارین مرتب نہیں ہوتا، لہٰذا عمل کو فقہ کی تعریف میں داخل ماننا درست نہیں؟

جواب: شارحینؒ مصنفؒ کے اس اعتراض کا یہ جواب دیتے ہیں کہ علوم کے ماہیات اُمورِ اعتباریہ ہوتے ہیں اور ماہیات اعتباریہ کی ترکیب مقولات متبائنہ سے جائز ہیں ہاں! ماہیات حقیقیہ کی ترکیب مقولات متبائنہ سے جائز نہیں۔

وَاَمَّا لَقَبًا فَهُوَ عِلْمٌ بِقَوَاعِدَ يُتَوَصَّلُ بِهَا اِلَى اِسْتِنْبَاطِ الْاَحْكَامِ الْفِقْهِيَّةِ عَنْ دَلَائِلِهَا قِيْلَ حَقَائِقُ الْعُلُوْمِ الْمُدَوَّنَةِ مَسَائِلُهَا الْمَخْصُوْصَةِ اَوْ اِدْرَاكَاتُهَا فَالْمَفْهُوْمَاتُ الْكُلِّيَّةُ الَّتِيْ تُذْكَرُ فِي الْمُقَدِّمَاتِ لِاَجْلِ الْبَصِيْرَةِ رُسُوْمٌ بِنَاءً عَلَى اَنَّ الْمُرَكَّبَ مِنْ اَجْزَاءٍ غَيْرِ

مَحْمُوْلَةٍ كَالْعَشَرَةِ لَا جِنْسٌ لَهٗ وَلَا فَصْلٌ وَإِلَّا لَزِمَ تَعَدُّدُ الذَّاتِيِّ وَفِيْهِ نَظَرٌ أَشَرْتُ إِلَيْهِ فِي السُّلَّمِ نَعَمْ يَلْزَمُ اِتِّحَادُ التَّصَوُّرِ وَ التَّصْدِيْقِ حَقِيْقَةً مَعَ أَنَّهُمَا نَوْعَانِ تَحْقِيْقًا فَتَفَكَّرْ

ترجمه: اور ہر جو (تعریف) لقبی ہے پس یہ علم ہے ایسے قواعد پر جس کے ساتھ احکام فقہیہ کو ان کے دلائل سے مستنبط کرنے کی طرف پہنچایا جاتا ہے، اور کہا گیا ہے کہ علوم مدونہ کے حقائق اس کے مسائل مخصوصہ یا اس کے ادراکات (یعنی تصدیقات) ہوتے ہیں پس وہ مفہومات کلیہ جو مقدمات میں بصیرت حاصل کرنے کے لیے ذکر کیے جاتے ہیں رُسوم ہیں (حدود نہیں) (اور یہ) مبنی ہے اس پر کہ بے شک مرکب اجزائے غیر محمولہ (یعنی اجزائے خارجیہ) سے جیسے عشرۃ اس کے لیے نہ کوئی جنس ہوتا ہے اور نہ کوئی فصل ورنہ ذاتی کا تعدد لازم آئے گا اور اس میں نظر ہے جس کی طرف میں نے سلم العلوم میں اشارہ کیا ہے ہاں تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد لازم آئے گا ساتھ اس کے کہ یہ دو نوع ہے حقیقۃً پس تو اس میں فکر کر،

تشریح: وَاَمَّا لَقَبًا---: یہاں سے مصنفؒ اصول فقہ کی تعریف لقبی کو بیان فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ "وَاَمَّا لَقَبًا فَهُوَ عِلْمٌ بِقَوَاعِدَ يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى اِسْتِنْبَاطِ اَحْكَامِ الْفِقْهِيَّةِ عَنْ دَلَائِلِهَا" یعنی علم فقہ، علم ہے ان قضایا کلیہ پر، جن کے ساتھ احکام فقہیہ کے اپنے دلائل سے مستنبط ہونے کی طرف پہنچایا جاتا ہے، جیسے: صلوٰۃ کا واجب ہونا ایک حکم ہے اب اس کو اپنے دلیل سے یوں مستنبط کریں گے کہ اس مسئلے کے دلیل اجمالی سے کبریٰ نکالیں گے اور دلیل تفصیلی کو صغریٰ بنا کر یوں کہیں گے کہ اَلصَّلٰوۃُ وَاجِبَةٌ لِاَنَّهَا مَاْمُوْرَةٌ بِهَا وَكُلُّ مَاْمُوْرَةٍ بِهَا وَاجِبَةٌ فَالصَّلٰوۃُ وَاجِبَةٌ، اب اس مثال

میں صغریٰ (لِاَنَّهَامَاْمُوْرَةٌ بِهَا) باری تعالیٰ کے اس قول وَاٰتُوا الزَّكوٰةَ سے اور کبری اُصول فقہ کے دلیل ''اَلْاَمْرُ لِلْوُجُوْبِ' سے ماخوذ ہیں۔

قِیْلَ حَقَائِقُ الْعُلُوْمِ الْمُدَوَّنَةِ---: یہاں سے مصنفؒ یہ بات ذکر کررہے ہیں کہ مقدمات میں علوم کے جو تعریفات ذکر کیے جاتے ہیں تو یہ حدود ہے یا رسوم، تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مقدمات میں علوم کے جو تعریفات ذکر کیے جاتے ہیں یہ رسوم ہیں، دلیل سے پہلے یہ بات ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کہ حقائق جمع حقیقة کا اور حقیقت، ماہیت کو کہتے ہیں اور شئی کی ماہیت جنس اور فصل سے مرکب ہوتا ہے جو اس شے کے اجزاء ذہنیہ ہوتے ہیں اور شے اس سے مرکب ہوتا ہے، جیسے انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے تو یہ حیوان اور ناطق دونوں اس کے اجزائے ذہنیہ ہوئے اور انسان اس سے مرکب ہوا ہے پھر اجزاء ذہنیہ کل پر بھی حمل ہوتے ہیں اور ایک دوسرے پر بھی، اب دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ علوم کے ذاتیات، مسائل مخصوصہ اور یا ان کی ادراکات یعنی تعریفات بِالمسائل ہیں جو کہ اجزاء غیر محمولہ ہیں، جبکہ ''حد'' تو اس کو کہتے ہیں جو ذاتیات پر ہوتا ہے اور اس کے اجزاء ایک دوسرے پر بھی اور کل پر بھی حمل ہوتے ہیں، اب اگر یہ تعریفات حدود ہو رسوم نہ ہو تو یہ ذاتیات کے ساتھ ہوں گے اب ایک طرف وہ تعریفات ہیں جو ایسے ذاتیات کے ساتھ ہیں جو مرکب مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَصْلُ ہیں اور دوسری طرف مسائل مخصوصہ بھی اس کیلئے حقائق ہیں جو اجزاء خارجیہ غیر محمولہ ہیں تو ایک شئی کے لیے اجزاء محمولہ و غیر محمولہ دونوں آگئے جو کہ درست نہیں، اسلئے کہ اجزاء محمولہ و غیر محمولہ میں یا اتحاد

ذاتی ہو گا یا تبائن ذاتی اگر اتحاد ذاتی ہو تو ایک شئ کا محمول و غیر محمول ہونا لازم آئے گا، جو کہ باطل بَدَاھَۃً ہے اور اگر تباین ذاتی ہو تو ایک شئے کا قِوام جزئین متبائنین سے لازم آئے گا، جو کہ درست نہیں اسلئے کہ اس صورت میں ایک تو ذاتی کی استغناء، ذاتیات سے لازم آئے گی، اسلئے کہ جزئین میں سے ہر ایک ذاتی کے قوام میں کافی ہے تو جب ایک کے ساتھ موجود ہو گا تو دوسرے سے استغناء لازم آئی، جبکہ وہ بھی ذاتی ہے، اور دوسرا یہ کہ ذاتی کی تعدد لازم آئے گی، اسلئے کہ جب جزئین میں سے ہر ایک ذاتی کے قِوام میں کافی ہے تو جب ایک جزء موجود ہو گا تو ذاتی موجود ہو گا پھر جب دوسرا جزء موجود ہو گا تو دوسرا ذاتی موجود ہو گا تو تعدد ذاتی لازم ہو گا جو کہ بَدَاھَۃً باطل ہے، پس دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ علوم کے تعریفات رسوم کے قبیل سے ہیں، اسلئے کہ ان کیلئے اجزاء ذاتیہ خارجیہ غیر محمولہ ہیں جو کہ مسائل مخصوصہ ہیں اب اگر ان کیلئے اجزائے ذاتیہ محمولہ جو کہ مفہومات کلیہ ہیں آجائے تو پھر مسائل مخصوصہ اور مفہومات کلیہ میں یا اتحاد ذاتی ہو گا یا تباین ذاتی اور دونوں درست نہیں، لہذا (مفہومات کلیہ) یعنی تعریفاتِ علوم رسوم ہیں نہ کہ حدود

کَالْعَشَرَۃِ---: مصنفؒ نظیر پیش کر رہے ہیں، جیسے: عشرۃ کہ یہ اجزاء غیر محمولہ (یعنی وہ وحدات جن سے عشرۃ مرکب ہوتا ہے) سے مرکب ہے اب یہ اجزاء ایک دوسرے پر بھی حمل نہیں ہوتے، لہذا "اَلْوَاحِدُ ثَلٰثَۃٌ" مثلاً نہیں کہہ سکتے اور نہ کلی پر حمل ہوتے ہیں، لہذا اَلْعَشَرَۃُ وَاحِدٌ نہیں کہہ سکتے، پس اس کیلئے جنس اور فصل نہیں آئیں گے تو حدود بھی اس کے لیے نہیں آسکیں گے۔

مکتبہ صدیقیہ

قَوْلُهٗ وَفِيْهِ نَظَرٌ اَشَرْتُ اِلَيْهِ فِي السُّلَّمِ ---: مصنفؒ قاعدہ مذکورہ پر رد کر رہے ہیں، حاصل اس کا یہ ہے کہ میں یہ بات نہیں مانتا کہ جب ایک چیز کیلئے اجزاء ذہنیہ محمولہ بھی ہو اور اجزاء خارجیہ غیر محمولہ بھی ہو تو استحالات مذکورہ لازم آئیں گے، جیسے: تعدد ذاتی اور استغناء الذات مِنَ الذاتی وغیرہ، بلکہ شئے کیلئے اجزاء ذاتیہ محمولہ اور اجزائے خارجیہ غیر محمولہ دونوں ہونے کے ساتھ ساتھ بھی استحالات مذکورہ لازم نہیں آتے، اسلئے کہ اجزائے ذہنیہ اور اجزائے خارجیہ کے درمیان تلازم ہے اور تلازم اسلئے ہے کہ جنس، مادہ کے ساتھ اور فصل، صورۃ کے ساتھ متحد ہیں ہاں! دونوں میں فرق اعتباری موجود ہے، کیونکہ لابشرط شئ کے درجہ میں جنس اور فصل اور بشرط لا شئ کے درجہ میں مادہ اور صورت ہیں، پس حیوان اور ناطق، انسان کیلئے اجزائے ذاتیہ محمولہ ہیں، جب اس کو لابشرطِ شئ کے درجہ میں لیا جائے (یعنی جب فصل کے وجود اور عدم دونوں کا اعتبار نہ کیا جائے اور مطلق لیا جائے) اور یہی دونوں انسان کیلئے اجزائے خارجیہ غیر محمولہ ہیں جب ان کو بشرط لا شئ کے درجہ میں لیا جائے تو دونوں ایک ہے، لیکن فرق ان میں صرف اعتباری ہے تو تعدد ذاتی اگر لازم آتا بھی ہو تو صرف اعتباری ہوگا حقیقی نہ ہوگا، پس مسائل مذکورہ فِی العلوم اگرچہ بشرط لا شئ کے درجہ میں اجزائے محمولہ نہیں ہیں، لیکن جب ان کو لابشرط شئ کے درجہ میں لیا جائے تو پھر یہ اجزائے محمولہ بن جاتے ہیں، پس یہ بات کہ مرکب مِنَ الْاَجْزَاءِ الْغَيْرِ الْمَحْمُوْلَةِ کیلئے جنس اور فصل نہیں آتا درست نہیں۔

نَعَمۡ يَلۡزَمُ اِتِّحَادُالتَّصَوُّرِوَالتَّصۡدِيۡقِ حَقِيۡقَةً---: مصنفؒ ردفرمارہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگران مفہومات کوحدودمان لیاجائے توتصوراور تصدیق کے درمیان اتحادلازم آئے گا،حالانکہ یہ دونوں مباین ہیں، سُلّم میں ہے وَهُمَانَوۡعَانِ مُتَبَائِنَانِ مِنَ الۡاِدۡرَاکِ اوروجہ لزوم یہ ہے کہ علم میں دواحتمالات ہیں(۱)یہ عبارت ہو تصدیقات بِالمسائل سے(۲)یہ عبارت ہونفس مسائل سے،اب تقدیراول پرلزوم اسلئے ہے کہ حدمتحد ہوتاہے محدودکےساتھ پس جب یہ مفہومات حدود ہوں تویہ ان علوم کے ساتھ جن کیلئے یہ حد ہیں متحد ہوں گےاور یہ بات ظاہرہے کہ علوم (محدود)جوتصدیقات بِالمسائل سےعبارت ہیں تصدیقات ہیں،جبکہ یہ مفہومات تصوررات ہیں پس ان کے درمیان اتحادواقع ہونےسےتصوراور تصدیق کے درمیان اتحادلازم آئے گااورتقدیرثانی پرلزوم اسلئےہے کہ جب محدود(یعنی علوم) عبارت ہونفس مسائل سےتویہ مسائل "معلوم "ہےاوراس کا "علم"تصدیق ہے، اب جب ان مفہومات کوحدودماناجائےتویہ مفہومات ان مسائل کےساتھ متحد ہوں گےبِنَاءًعَلَى الۡاِتِّحَادِبَيۡنَ الۡحَدِّوَالۡمَحۡدُوۡدِاورچونکہ یہ بات ذکرہوئی کہ یہ مسائل معلوم ہےعلم تصدیقی کےساتھ،تویہ مفہومات علم تصدیقی کےساتھ بھی متحدہوں گےبِنَاءًعَلَى الۡاِتِّحَادِبَيۡنَ الۡعِلۡمِ وَالۡمَعۡلُوۡمِ.پس یہ مفہومات جوکہ تصورات ہیں متحد ہوں گےتصدیقات کےساتھ لِاَنَّ مُتَّحِدَمُتَّحِدِ الشَّيۡئِ مُتَّحِدٌمَعَ ذٰلِکَ الشَّيۡئِ۔

فَتَفَكَّرۡ---: میں یامذکوروجہ ملازمہ کی طرف اشارہ ہے یااس میں جواب کی طرف اشارہ ہے کہ ممکن ہے کہ "علم" سے مراداِتِّحَادُالۡعِلۡمِ وَالۡمَعۡلُوۡمِ کی صورت میں

صورت علمی ہو،اور بمعنیٰ حالت ادراکی نہ ہوتواس وقت پھر دونوں میں اتحاد آسکتا ہےلَاحِجْرَفِي التَّصَوُّرِفَيَتَعَلَّقُ بِكُلِّ شَيْئٍاوردوسری جگہ میں مصنفؒ ،سُلّم میں فرماتے ہیں''اِنَّ الْعِلْمَ فِيْ مَسْئَلَةِالْاِتِّحَادِبِمَعْنَى الصُّوْرَةِالْعِلْمِيَّةِ''پس خلاصہ جواب یہ ہوا کہ علم،بمعنیٰ نفس المسائل یابمعنیٰ تصدیق بالمسائل متحد مع المعلوم نہیں ہاں! علم بمعنی صورت علمی،متحد مع المعلوم ہے،لہٰذا ان مفہومات کے حدود للعلوم ہونے کی صورت میں بھی اتحاد بین العلم والمعلوم اوراتحاد بین التصور والتصدیق لازم نہیں آئے گا،بلکہ یہ امکان اورجواز باقی رہے گا کہ یہ مفہومات حدود للعلوم ہوں۔

ثُمَّ اُخْتُلِفَ فِيْ اَسْمَاءِالْعُلُوْمِ فَقِيْلَ اَسْمَاءُ جِنْسٍ وَهُوَ الظَّاهِرُوَقِيْلَ بَلْ اَعْلَامُ جِنْسٍ قُلْنَايَثْبُتُ بِالضَّرُوْرَةِوَقِيْلَ بَلْ شَخْصِيَّةٌ اِذْلَايَصْدُقُ الْفِقْهُ مَثَلًاعَلٰى مَسْأَلَةٍ مَسْأَلَةٍ اَقُوْلُ وَفِيْهِ اِنَّهُ مَنْقُوْضٌ بِالْبَيْتِ وَالْحَلُّ اَنَّ الْمَعْنَى الْكُلِّيُّ قَدْيَكُوْنُ مُرَكَّبًامِنْ اَجْزَاءٍمُتَّفِقَةٍنَحْوُالْاَرْبَعَةُاَوْمُخْتَلِفَةٍنَحْوُاَلسَّكَنْجَبِيْنُ فَلَايَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ الصِّدْقِ عَلَى الْبَعْضِ الشَّخْصِيَّةِ۔

ترجمہ: پھر علوم کے اسماء میں اختلاف کیا گیاہے پس کہا گیاہے کہ یہ اسمائے جنس ہیں اور یہ ظاہر ہے اور کہا گیاہے کہ اعلام اجناس ہیں اور ہم نے کہا کہ (یہ) ضرورۃ ثابت ہوتے ہیں اور کہا گیا بلکہ (اسمائے) اشخاص ہیں اس لیے کہ فقہ مثلاً ایک ایک مسئلے پر صادوق نہیں ہوتی اور میں کہتاہوں کہ اس میں اعتراض ہے کیونکہ بے شک یہ بیت کے ساتھ منقوض ہے اور حل (اس کا) یہ ہے کہ معنی کلی کبھی کبھی ایک جیسے اجزاءسے مرکب ہوتی ہے جیسے اربعہ اور (کبھی کبھی) مختلف اجزاءسے جیسے سکنجبین پس اس کے عدم صدق (علی الاجزاء) سے (اس کا صدق) علی بعض الاشخاص لازم نہیں آتا،

تشریح:ثُمَّ اخۡتُلِفَ فِیۡ اَسۡمَاءِ الۡعُلُوۡمِ---: یہاں سے مصنفؒ علوم اور کتب کے ناموں میں اختلاف کو بیان فرمارہے ہیں، فرماتے ہیں کہ علماء کا اس بات میں اختلاف ہیں کہ علوم اور کتب کے نام، اسمائے اجناس ہیں یا اعلام اجناس ہیں یا اعلام اشخاص ہیں، لیکن اس اختلاف کو ذہن نشین کرنے کے لیے بطور تمہید، اسم جنس، علم جنس اور علم شخص کا جاننا ضروری ہے۔

(۱)**اسم جنس**: اس کو کہتے ہیں جو معنی کلی کے لیے وضع کیا گیا ہو تعین ذہنی اور وحدت ذہنی کا لحاظ رکھے بغیر، جیسے پانی جو قلیل اور کثیر سب کو شامل ہیں۔

(۲)**علم جنس**: اس کو کہتے ہیں جو معنی کلی کے لیے وضع کیا گیا ہو ساتھ تعین ذہنی اور وحدت ذہنی کے، جیسے اسامہ، اسد کے لیے جو کہ ایک نوع ہے، یعنی لفظ اسامہ کو لفظ اسد کے مقام پر بطور علم قائم کیا جاتا ہے۔

(۳)**علم شخص**: اس کو کہتے ہیں جو معنی معیّن و مشخّص کے لیے وضع ہو، جیسے عبداللہ

(۱)فَقِیۡلَ اَسۡمَاءُ جِنۡسٍ---: یہ مصنفؒ کا مذہب ہے اور اس لیے تو مصنفؒ فرماتے ہیں "وَهُوَالظَّاهِرُ" اور دلیل اس پر یہ ہے کہ ان پر الف لام بھی داخل ہوتا ہے، جیسے اَلۡفِقۡهُ وغیرہ اور ان کی اضافت بھی شئی آخر کی طرف ہوتی ہیں، جیسے کہا جاتا ہے فِقۡهُ اَبِیۡ حَنِیۡفَهَ. فِقۡهُ الشَّافِعِیۡ: نَحۡوُسَیۡبَوَیۡه وغیرہم اور یہ دونوں باتیں اسمائے اجناس میں پائی جاتی ہیں، لہٰذا علوم اور کتب کے نام اسمائے اجناس کے قبیلے سے ہوں گے۔

وَقِيۡلَ بَلۡ اَعۡلَامُ جِنۡسٍ---: یہ مذہب اہل اصول اور علامہ سیّد زاہد الہرویؒ کا ہے اور دلیل ان حضرات کی یہ ہے کہ علوم اور کتب کے نام مفہوم کلی کیلئے وضع ہیں، لیکن ان میں تعین ذہنی کا لحاظ رکھا گیا ہے، چنانچہ اصول فقہ جو "مجموعہ مسائل" کیلئے وضع ہے، لیکن اسمیں استنباط مسائل کالحاظ رکھا گیاہے، اس طرح منطق "مجموعہ مسائل" کیلئے وضع ہے، لیکن اسمیں تعین ذہنی جو عصمت ذہن عن الخطا ہے کالحاظ رکھا گیاہے، پس ان اعتبارات کا لحاظ رکھتے ہوئے یہ اعلام اجناس ہوں گے۔

قُلۡنَا یَثۡبُتُ بِالضَّرُوۡرَۃِ---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ دوسرے مذہب پر رد کر رہے ہیں، حاصل رد یہ ہے کہ اسماء العلوم والکتب، اعلام اجناس کے قبیل سے نہیں ،اسلئے کہ علم جنس تو بوقت ضرورت لفظی ثابت ہوتا ہے، جبکہ یہاں ضرورت نہیں ،لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ علم جنس پر بوقت ضرورت غیر منصرف یا اس کے علاوہ قول کیا جاتا ہے اور ضرورت غیر منصرف کا مطلب یہاں یہ ہے کہ اگر نحو اور منطق وغیرہ اگر ہم کلام عرب میں غیر منصرف پاتے اور ان میں صرف ایک ایک سبب ہوتا تو ہم ان میں علمیت معتبر ضرورۃً مانتے، لیکن یہاں کوئی ضرورت نہیں اسلئے کہ اسمائے علوم وکتب غیر منصرف نہیں کہ ان میں علمیت کا اعتبار کیا جائے۔

وَقِيۡلَ بَلۡ شَخۡصِيَّةٌ---: یہ مذہب صاحب توضیح اور ابن ہمامؒ کا ہے اور دلیل اپنے مذہب پر قیاس استثنائی رفعی کے نمط پر پیش کرتے ہیں، تقریر اس کی یہ ہے کہ اگر علوم اور کتب کے اسماء، اسمائے اجناس یا اسمائے اعلام کے قبیلے سے ہو جائے تو لازم آئے

گا علم کا صدق، علم کے ہر ہر مسئلے پر،لٰكِنَّ التَّالِيْ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهٗ اب ہر جو وجہ ملازمہ ہے تووہ یہ ہے کہ اسم جنس اور علم جنس کی وضع مفہوم کلی کیلئے ہوا ہے اوراس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس کا صدق قلیل وکثیر سب پر آسکتا ہے توعلم کا صدق ضرور، علم کے ہر ہر مسئلے پر آئے گا،اوروجہ بطلان التالی کو مصنفؒ نے ذکر کیاہے کہ اِذْلَا يَصْدُقُ الْفِقْهُ مَثَلًا عَلٰى مَسْئَلَةٍ مَسْئَلَةٍ یعنی فقہ مثلاً علوم مدونہ میں سے ایک علم مدون کانام ہےاور یہ اس علم کے ہر مسئلے پر صادق نہیں آتا،یعنی اس علم کے ہر مسئلے کو فقہ نہیں کہاجاتا،لہٰذا اسمائے کتب وعلوم اسمائے اجناس اوراسمائے اعلام کے قبیلے سے نہ ہوں گیں،بلکہ اعلام اشخاص کے قبیلے سے ہوں گیں۔

اَقُوْلُ وَفِيْهِ اَنَّهٗ مَنْقُوْضٌ بِالْبَيْتِ---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ دلیل مذکور پر نقض اجمالی کو ذکر کررہےہیں اور نقض اجمالی اس کو کہتے ہیں کہ دلیل بِجَمِيْعِ مُقَدِّمَاتِهٖ دوسری جگہ میں جاری ہو،لیکن مدّعیٰ اس سے متخلف ہو،اب نقض اجمالی کاحاصل یہ ہے کہ آپ کی دلیل بِجَمِيْعِ مُقَدِّمَاتِهٖ بیت میں جاری ہے، لیکن مدّعیٰ اس سے متخلّف ہےاسلئے کہ لفظ بیت اگراسم جنس یاعلم جنس ہوجائےتواس کا صدق بقول شُمااپنے اجزاءیعنی سقف،حرارت اور اُس پر آئے گا ،لٰكِنَّ التَّالِيْ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهٗ،وجہ بطلان التالی یہ ہے کہ بیت کااطلاق اپنےاجزاءپرنہیں آتا، چنانچہ یوں نہیں کہاجاسکتا کہ اَلْجِدَارُ بَيْتٌ،اَوِالسَّقْفُ بَيْتٌ تو بقول شُمامناسب یہ ہے کہ بیت اسم جنس نہ ہو بلکہ علم شخصی ہو،حالانکہ بیت اسم جنس ہےتوآپ کی دلیل

بِجَمِیۡعِ مُقَدَّمَاتِہٖ جاری ہوا، لیکن مدّعیٰ اس سے متخلّف ہے، اسلئے کہ بیت علم شخصی نہیں۔

قَوْلُہٗ وَالْحَلُّ اَنَّ الْمَعْنٰی---: یہاں سے مصنف ؒ دلیل مذکور پر نقض تفصیلی کو ذکر کررہے ہیں، اور نقض تفصیلی اس کو کہتے ہیں کہ خصم کے دلیل کے مقدمات میں سے کسی معین مقدمہ پر رد کرکے اس کو نہ مانا جائے، مثلاً یوں کہیں کہ آپ کے دلیل کا صغریٰ ہمیں مسلّم نہیں یا کبریٰ ہمیں مسلّم نہیں، یا مقدم کی حقانیت کو میں نہیں مانتا، یا بطلان التالی نہیں مانتا، یا وجہ ملازمہ نہیں مانتا، اور یہ قیاس استثنائی میں ہوتا ہے، اب نقض تفصیلی کا حاصل یہ ہے کہ ہم آپ کے وجہ ملازمہ کو نہیں مانتے، یعنی یہ نہیں مانتے کہ اگر اسمائے علوم وکتب، اسمائے اجناس یا اسمائے اعلام کے قبیلے سے ہوجائیں تو علم کا اطلاق ہر ہر مسئلہ علم پر آئے گا اسلئے کہ اسمائے اجناس اور اسمائے اعلام کا وضع معنیٰ کلی کیلئے ہوتا ہے، لیکن یہ معنی کلی کبھی کبھی ایسے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے جو کل کے ساتھ حقیقت میں متفق ہوتا ہے، جیسے ماء اور کبھی کبھی ایسے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے جو کل کے ساتھ حقیقت میں متفق نہیں ہوتا، جیسے سکنجبین، پس معنیٰ کلی کا صدق تمام افراد پر پہلی صورت میں آتا ہے، لیکن دوسری صورت میں نہیں آتا اب اسماء العلوم والکتب دوسری قسم میں سے ہے، لہٰذا ان کے عدم صدق علی الاجزاء سے ان کا اعلام اشخاص ہونا لازم نہیں آتا، بعض حضرات شارحین اس نقض تفصیلی کی تقریر یوں کرتے ہیں کہ معنی کلیّ (یعنی اسم جنس اور علم جنس) جب مرکب من الاجزاء ہو پھر خواں وہ اجزاء اپنے مابین میں

متفق ہو، جیسے اربعہ (کہ اس کے اجزاء یعنی وحدات اپنے مابین میں متفق ہے) اور یا متفق نہ ہو، جیسے سکنجبین (کہ اسکے اجزاء ماء، خل، عسل اپنے مابین میں مختلف ہیں) کا حمل اپنے اجزاء پر درست نہ ہوگا، چنانچہ یہ کہنا درست نہیں اَلۡعَسَلُ سَکَنۡجَبِیۡنٌ . اَلۡخَلُّ سَکَنۡجَبِیۡنٌ اور اَلۡوَاحِدُ اَرۡبَعَةٌ، اور معنی کلی میں جب مرکب من الجزئیات ہوں تو پھر اسکا حمل جزئیات پر درست ہوگا، چنانچہ یوں کہنا درست ہے سَکَنۡجَبِیۡنٌ بَاکِسۡتَانِیٌّ سَکَنۡجَبِیۡنٌ . اب علم کیلئے جزئیات بھی ہیں اور اجزاء بھی، علم کے جزئیات عِلۡمٌ حَاصِلٌ فِیۡ ذِهۡنِ زَیۡدٍ . اَوۡ فِیۡ ذِهۡنِ عَمۡرٍو اَوۡ فِیۡ ذِهۡنِ بَکۡرٍ وغیرہ ہیں اور علم کے اجزاء وہ علم کے مسائل ہیں تو علم کا اطلاق اپنے جزئیات پر درست ہے تو یہ کہنا درست ہوگا کہ اَلۡعِلۡمُ الَّذِیۡ حَصَلَ فِیۡ ذِهۡنِ زَیۡدٍ عِلۡمٌ یعنی عِلۡمُ زَیۡدٍ عِلۡمٌ . عِلۡمُ بَکۡرٍ عِلۡمٌ . وغیرہ اور اسکا اطلاق اجزاء پر درست نہیں تو ہر ہر مسئلے پر علم کا اطلاق کرنا درست نہ ہوگا **فَافۡهَمۡ**

فائدہ: مصنفؒ کے دونوں نقضوں سے شارحین حضرات جواب دیتے ہیں، نقض اجمالی سے یہ جواب دیتے ہیں کہ ٹھیک ہے بیت اسم جنس ہے اور اسم جنس کا اطلاق اپنے اجزاء پر نہیں ہوتا، چنانچہ اَلسَّقۡفُ بَیۡتٌ . اَلۡجِدَارُ بَیۡتٌ کہنا درست نہیں، لیکن اسم جنس کا اطلاق اپنے جزئیات پر درست ہے اب بیت کیلئے جزئیات هٰذَا الۡبَیۡتُ . تِلۡکَ الۡبَیۡتُ وغیرہ ہیں اور بیت کا حمل ان پر درست ہے، چنانچہ یوں کہنا درست ہوگا هٰذَا الۡبَیۡتُ بَیۡتٌ . وَتِلۡکَ الۡبَیۡتُ بَیۡتٌ۔

اور نقض تفصیلی سے یہ جواب دیتے ہیں کہ علم کے مسائل، علم کے اجزاء نہیں، بلکہ جزئیات ہیں اسلئے کہ کلی میں مقصود تکثر فی الخارج ہوتا ہے نہ کہ فی

الذہن اور خارج میں وہ تکثر مسائل میں ہیں، لہٰذا یہ "مسائل" جزئیات ہوں گیں ، اور جب مسائلِ علم جزئیاتِ علم ہوئیں اور پھر بھی علم کا اطلاق ہر ہر مسئلے پر نہیں ہوتا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئیں کہ اسمائے علوم اور اسمائے کتب، اسمائے اجناس اور اعلام اجناس کے قبیلے سے نہیں(ورنہ پھر ہر ہر مسئلے پر اس کا اطلاق ہو سکتا) بلکہ اعلام الاشخاص کے قبیلے سے ہیں، اب رہی یہ بات کہ کلی میں تکثُّر فِی الخارج شرط ہے نہ کہ نفسِ تکثُّر ،تو یہ اسلئے کہ اگر نفسِ تکثُّر شرط ہو خواہ وہ ذہن میں ہو یا خارج میں تو پھر عِلۡمُ مَاحَصَلَ فِیۡ ذِھۡنِ زَیۡدٍ وَعِلۡمُ مَاحَصَلَ فِیۡ ذِھۡنِ بَکۡرٍ وغیرہ ، ہے تو جزئی لیکن کلی بن جائے گی، اسلئے کہ زید کے ذہن میں اور اسی طرح بکر وغیرہ کے ذہن میں تکثُّر فِی الذہن آئے گا، اس لیے کہ جزئی میں تکثُّر فِی الذہن ہوتا ہے تو یہ جزئی، جزئی نہ رہے گی کلی بن جائے گی، فَافۡھَمۡ۔

وَمَوۡضُوۡعُہُ اَلۡاَدِلَّۃُ الۡاَرۡبَعَۃُ اِجۡمَالًا وَھِیَ مُشۡتَرَکَۃٌ فِی الۡاِیۡصَالِ اِلٰی حُکۡمٍ شَرۡعِیٍّ وَمَاقِیۡلَ اِنَّ الۡبَحۡثَ عَنۡ حُجِّیَّۃِ الۡاِجۡمَاعِ وَالۡقِیَاسِ لَیۡسَ مِنَ الۡاُصُوۡلِ بَلۡ مِنَ الۡفِقۡہِ اِذِالۡمَعۡنٰی اَنَّہٗ یَجِبُ الۡعَمَلُ بِمُقۡتَضَاہُ فَفِیۡہِ اَنَّ ھٰذَافَرۡعُ الۡحُجِّیَّۃِ عَلٰی اَنَّ جَوَازَالۡعَمَلِ اَیۡضًا مِّنۡ ثَمَرَاتِہَا وَمَنۡ قَالَ اِنَّ الۡحُجِّیَّۃَ لَیۡسَتۡ بِمَسۡاَلَۃٍ اَصۡلًا لِاَنَّہَا ضَرُوۡرِیَّۃٌ دِیۡنِیَّۃٌ فَقَدۡ بَعُدَ لِاَنَّہٗ وَاِنۡ سُلِّمَ اِنَّا فَلَا نُسَلِّمُ لِمَّابَلِ الۡحَقُّ اَنَّہٗ مِنَ الۡکَلَامِ کَحُجِّیَّۃِ الۡکِتَابِ وَالسُّنَّۃِ لٰکِنۡ تَعَرَّضَ الۡاُصُوۡلِیُّ لِحُجِّیَّتِہِمَا فَقَطۡ لِاَنَّہُمَا کَثُرَفِیۡہِمَا الشَّغَبُ وَاَمَّا حُجِّیَّتُہُمَا فَمُتَّفَقٌ عَلَیۡہِ عِنۡدَالۡاُمَّۃِ

ترجمہ: اور اس کا موضوع ادلہ اربعہ ہے اجمالی طور پر اور یہ (چاروں) حکم شرعی تک پہنچانے میں مشترک ہیں اور وہ جو کہا گیا ہے کہ بے شک حجیت اجماع اور قیاس سے بحث علم اصول فقہ میں سے نہیں بلکہ فقہ میں سے ہے اسلئے کہ معنی اس کا یہ ہے کہ اس کے مقتضیٰ پر عمل واجب ہے پس اس میں (کہا گیا) ہے کہ یہ (وجوب العمل) (خود) حجیت کا فرع ہے علاوہ اس کے جواز العمل بھی اسی طرح اس کے ثمرات میں سے ہے اور جس نے کہا کہ بے شک حجیت ایک مسئلہ کی وجہ سے ہر گز (حاصل) نہیں ہوتا اس لیے کہ حجت ضرورت دینی ہے، پس اس نے (حق سے) بہت دوری اختیار کی ہے اس لیے کہ ان کی حجیت اگر ضروری بھی تسلیم کیا جائے انی طور پر پس ہم اس کو تسلیم نہیں کریں گے لِمّی طور پر بلکہ حق یہ ہے کہ (علم) کلام میں سے ہے حجیت کتاب وحجیت سنت کی طرح لیکن اصولی صرف ان دونوں (یعنی اجماع وقیاس) کی حجیت سے بحث کرتا ہے، اس لیے کہ ان دونوں میں (فرق ضالہ) نے شغف کثیر کیا ہے اور جو ان دونوں (یعنی کتاب وسنت) کی حجیت ہے پس وہ متفق علیہ عند الائمہ ہے۔

تشریح: وَمَوْضُوْعُهٗ اَلْاَدِلَّةُالْاَرْبَعَةُ---: جب مصنفؒ مقدمہ کے اجزاء میں سے جزءاول جو علم اصول فقہ کی تعریف تھی سے فارغ ہوئے تو اب دوسرے جزء یعنی موضوع اصول فقہ کو بیان کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ علم اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ یعنی کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اجمالاً ہیں۔

فائدہ: مصنفؒ نے اجمالاً کی قید اسلئے لگائی کہ ادلہ اربعہ میں سے کتاب سے تفصیلی بحث تفسیر میں اور سنت سے علم الحدیث میں اوراجماع سے علم السِّیَرَ میں اور قیاس سے علم الفقہ میں کی جاتی ہیں۔

وَهِيَ مُشْتَرَكَةٌ---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک اعتراض مقدرہ کا جواب دے رہے ہیں،اعتراض یہ ہے کہ موضوع کا تعدد،علوم کے تعدد کو مستلزم ہوتا ہے تو یہاں علم اصول فقہ کا موضوع متعدد ہیں تو چاہیے کہ یہ علم بھی متعدد ہوں، حالانکہ یہ ایک علم ہے،

جواب :تعدد موضوع، تعدد علوم کو اس وقت مستلزم ہوتا ہے،جب ان متعدد امور سے بحث جهة واحدة کے ساتھ نہ ہوتا ہو حالانکہ یہاں اُمورِ اَربعہ (یعنی کتاب،سنت ،اجماع اور قیاس) سے بحث جهة واحدة کے ساتھ ہوتا ہے اسلئے کہ چاروں میں حکم شرعی کی طرف ایصال مقصود ہے تو حقیقت میں علم اصول فقہ کا موضوع ''ایصال الیٰ حُکْمٍ شَرْعِيٍّ'' ہے جو کہ امر واحد ہے،لہٰذا تعدد موضوع والا نقض وارد نہیں بلکہ مندفع ہے۔

وَمَاقِيْلَ اِنَّ الْبَحْثَ عَنْ حُجِّيَّةِ الْاِجْمَاعِ---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک مسئلہ اختلافیہ کو ذکر کررہے ہیں،اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ اَلْاِجْمَاعُ حُجَّةٌ، اَلْقِيَاسُ حُجَّةٌ سے کس علم میں بحث کی جائے گی،تو مصنفؒ اس مسئلہ میں دو مذاہب ذکر کرکے اس پر رد کریں گے اور پھر اپنے مذہب کو ذکر کریں گے۔

بَلْ مِنَ الْفِقْهِ---:اس عبارت کے ساتھ مصنف پہلے مذہب کو ذکر کررہے ہیں ، حاصل اس کا یہ ہے کہ اَلْاِجْمَاعُ حُجَّةٌ اور اَلْقِيَاسُ حُجَّةٌ سے علم اصول فقہ میں بحث نہیں ہوگی،اسلئے کہ علم اصول فقہ میں اس کے عوارض سے بحث ہوتی ہیں نہ کہ ان کے ذوات سے،بلکہ ان سے علم فقہ میں بحث کی جائیگی،لیکن اس پر یہ

اعتراض وارد ہوتاہے کہ یہ کیسے مسائل فقہ ہیں اس لیے کہ علم فقہ میں توان مسائل سے بحث کی جاتی ہیں،جن کا موضوع فعل مکلّف ہو یا نوع ہو فعل مکلف کا یاعرض ذاتی ہو فعل مکلف کا یا نوع ہو عرض ذاتی فعل مکلف کااوراجماع اور قیاس ان میں سے کوئی نہیں ؟

اِذِالْمَعْنٰی---:اس عبارت کےساتھ مصنفؒ پہلے مذہب پر وارد ہونے والے اعتراض کےجواب کو نقل کررہے ہیں،جس کاحاصل یہ ہےکہاَلْاِجْمَاعُ حُجَّةٌ اور اَلْقِيَاسُ حُجَّةٌ کامعنی یہ ہےکہ اَلْعَمَلُ وَاجِبٌ بِمُقْتَضَى الْاِجْمَاعِ اَوْبِمُقْتَضَى الْقِيَاسِ اور"عمل"فعل مکلف ہے تو موضوع مسئلہ بعینہ،موضوع علم ہوا۔

فَفِيْهِ اَنَّ هٰذَافَرْعُ الْحُجِّيَّةِ---:اس عبارت کےساتھ مصنفؒ اس جواب پر پہلارد کررہے ہیں،حاصل الرد یہ ہےکہ میں یہ بات تسلیم نہیں کرتاکہ اَلْاِجْمَاعُ حُجَّةٌاوراَلْقِيَاسُ حُجَّةٌ کامعنی یہ ہےکہاِنَّ الْعَمَلَ بِمُقْتَضَاهَا وَاجِبٌ،بلکہ یہ مسئلہ (یعنیاَنَّ الْعَمَلَ بِمُقْتَضَاهُمَاوَاجِبٌ)فرع ہےاَلْاِجْمَاعُ حُجَّةٌاوراَلْقِيَاسُ حُجَّةٌکےمسئلے کایااجماع اور قیاس کے حجت ہونے،اس لیے کہ جب تک یہ دونوں مسئلے یااجماع اور قیاس کا حجت ہونا ثابت نہ ہو تب تک دونوں کے مقتضی پر عمل واجب نہیں۔

عَلٰی اَنَّ جَوَازَالْعَمَلِ اَيْضًامِنْ ثَمَرَاتِهَا---:اس عبارت کے ساتھ دوسرا رد ذکر کررہے ہیں،حاصل اس کا یہ ہے کہ مقتضی اجماع اور قیاس ہر وقت وجوب العمل نہیں، بلکہ کبھی وجوب العمل، کبھی جواز العمل، کبھی استحباب العمل وغیرہ بھی ہوتا ہے،تو فعل مکلف کو صرف وجوب میں منحصر ماننا درست نہیں بلکہ جواز، استحباب ،

اباحت، کراہت وغیرہ بھی وجوب کی طرح فعل مکلف کے صفات میں سے ہیں، لہٰذا اَلۡاِجۡمَاعُ حُجَّۃٌ اور اَلۡقِیَاسُ حُجَّۃٌ کو مسائل فقہ میں سے ماننا درست نہ ہوا۔

وَمَنۡ قَالَ اِنَّ الۡحُجِّیَّۃَ---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ دوسرے مذہب کو ذکر کررہے ہیں، حاصل اس کا یہ ہے کہ اَلۡاِجۡمَاعُ حُجَّۃٌ اور اَلۡقِیَاسُ حُجَّۃٌ کسی علم کے بھی مسئلے نہیں (نہ مسائل فقہ میں سے ہیں اور نہ اس کے غیر میں سے) اسلئے کہ مسائل فن مقصود بالاثبات ہوتے ہیں اور مقصود بالاثبات، مسائل نظریہ ہوتے ہیں، جبکہ اَلۡاِجۡمَاعُ حُجۃٌ اور اَلۡقِیَاسُ حُجَّۃٌ مسائل نظریہ نہیں مسائل بدیہیہ ہیں اور جب مسائل بدیہیہ ہوئے تو کسی علم کے مسائل میں سے نہ ہوئے۔

فَقَدۡ بَعُدَ وَاِنۡ سُلِّمَ اِنَّا فَلَا یُسَلَّمُ لِمَّا---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ دوسرے مذہب والوں پر رد کررہے ہیں، حاصل الرد یہ ہے کہ اَلۡاِجۡمَاعُ حُجَّۃٌ اور اَلۡقِیَاسُ حُجَّۃٌ کو کسی بھی علم کا مسئلہ نہ لینا حق سے پرے ہٹنا ہے اس لئے کہ اوّلاً ہم اس مسئلے کی بداہت کو تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ اگر یہ بدیہی ہوتا تو اس کی حجیت میں کسی کا اختلاف نہ رہتا اور تحقیق اس میں اختلاف ہوئی ہے اور اگر بالفرض اس مسئلہ کی بداہت تسلیم بھی کی جائے اور اسکو ضروریات دین میں سے اِنًّا مانا جائے، یعنی مِنۡ حَیۡثُ الۡاِسۡتِدۡلَالِ مِنَ الۡمَعۡلُوۡلِ اِلَی الۡعِلَّۃِ (یعنی مسائل ثابتہ بالاجماع و القیاس کی بداہت سے حجیت اجماع اور قیاس کی بداہت پر استدلال کرنے کے اعتبار سے اگر ان کا بدیہی ہونا تسلیم کیا جائے) تو لِمًّا یعنی مِنۡ حَیۡثُ الۡاِسۡتِدۡلَالِ مِنَ الۡعِلَّۃِ اِلَی الۡمَعۡلُوۡلِ (یعنی نفس اجماع وقیاس سے مسائل ثابتہ بالاجماع والقیاس کی بداہت پر استدلال کرنے کے

اعتبار سے اس کا بدیہی ہونا مسلم نہیں)پس جائز ہوئی یہ بات کہ اجماع اور قیاس کی حجیت ان دونوں کے معلول ہونے(یعنی وجوب العمل اورجَوَازُالْعَمَلِ بِالْمَسَائِلِ الْاِجْمَاعِيَّةِاَوِالْقِيَاسِيَّةِ)کے اعتبار سے بدیہی اوران دونوں کے علت ہونے کے اعتبار سے نظری ہوں،جیساکہ مسئلہ توحید باری تعالیٰ عندالناس بدیہی ہے،جبکہ فِيْ نَفْسِهَا بدیہی نہیں۔

بَلِ الْحَقُّ اَنَّهٗ مِنَ الْكَلَامِ---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ تیسرے مذہب (جوکہ اس کا مذہب ہے)کو ذکر کررہے ہیں،فرماتے ہیں کہ اَلْقِيَاسُ حُجَّةٌ اور اَلْاِجْمَاعُ حُجَّةٌ علم اصول کے مسائل میں سے نہیں ہیں، بلکہ حق یہ ہے کہ یہ علم کلام کے مسائل میں سے ہیں جسطرح اَلْكِتَابُ حُجَّةٌ اوراَلسُّنَّةُ حُجَّةٌ مسائل علم کلام میں سے ہیں۔

لٰكِنْ تَعَرَّضَ الْاُصُوْلِيُّ---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک سوال مقدرہ کا جواب دے رہے ہیں،

سوال: یہ ہے کہ جب اَلْاِجْمَاعُ حُجَّةٌ اوراَلْقِيَاسُ حُجَّةٌ مسائل علم کلام میں سے ہیں،توپھراصول فقہ والے کیوں ان دونوں کوذکر کرتے ہیں،جبکہ اَلْكِتَابُ حُجَّةٌ اور اَلسُّنَّةُ حُجَّةٌ کو ذکر نہیں کرتے؟

جواب: اُصولیین حجیت اجماع و قیاس کو اس لیے ذکر کرتے ہیں کہ ان دونوں کی حجیت میں اختلاف کثیر ہے،کیونکہ ان دونوں کے نہ ماننے والے بھی کثیر ہیں،جبکہ

کتاب وسنت کی حجیت اتفاقی ہے، لہٰذا علم اصول میں ان دونوں کی حجیت کو بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔

وَفِیۡ مَوۡضُوۡعِیَّةِ الۡاَحۡکَامِ اِخۡتِلَافٌ وَالۡحَقُّ لَا وَاِنَّمَا الۡغَرَضُ اَلتَّصۡوِیۡرُ وَالتَّنۡوِیۡعُ لِیَثۡبُتَ اَنۡوَاعُھَا بِاَنۡوَاعِ الۡاَدِلَّةِ وَمَا مِنۡ عِلۡمٍ اِلَّا وَیُذۡکَرُ فِیۡهِ الۡاَشۡیَاءُ اِسۡتِطۡرَادًا وَتَتۡمِیۡمًا وَتَرۡمِیۡمًا لَهٗ وَفَائِدَتُهٗ مَعۡرِفَةُ الۡاَحۡکَامِ الشَّرۡعِیَّةِ وَھِیَ سَبَبُ الۡفَوۡزِ بِالسَّعَادَةِ الۡاَبَدِیَّةِ۔

ترجمہ: اور موضوعیۃ احکام میں اختلاف ہے اور حق یہ ہے کہ موضوع واقع نہیں ہوتے اور بے شک غرض (حکم کے ذکر کرنے سے) تصویر (یعنی حکم کا معنی بیان کرنا) اور تنویع (یعنی حکم کے انواع بیان کرنا) ہے تاکہ احکام کے انواع، ادلہ کے انواع سے ثابت ہو سکے اور نہیں ہے کوئی علم مگر اس میں کچھ اشیاء طرداً اللباب اور بطور ترمیم ذکر کیے جاتے ہیں اور اس کا فائدہ احکام شرعیہ کی معرفت ہے جو کہ دائمی نیک بختی کی کامیابی کا سبب ہے۔

تشریح: وَفِیۡ مَوۡضُوۡعِیَّةِ الۡاَحۡکَامِ اِخۡتِلَافٌ---: یہاں سے مصنفؒ ایک اور مسئلہ اختلافیہ کو ذکر کررہے ہیں اس بات میں اصولیین کا اختلاف ہے کہ "احکام" علم اصول فقہ کے موضوع میں داخل ہے یا نہیں۔ تو صاحب التوضیح اور صاحب نور الانوار کی رائے یہ ہیں کہ علم اصول فقہ کا موضوع ادِلّہ اور احکام دونوں ہیں (یعنی احکام موضوع اصول فقہ میں داخل ہیں) اسلئے کہ علم اصول فقہ میں ان دونوں کی عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہیں۔

(۲) امام غزالیؒ اور نظام معتزلی کے نزدیک علم اصول فقہ کا موضوع فقط "احکام" ہیں مِنۡ حَیۡثُ اَنَّهٗ مُثۡبَتٌ بِالۡاَدِلَّةِ۔

(۳) مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ علم اصول فقہ کا موضوع فقط ''ادِلّہ'' ہیں احکام نہیں، چنانچہ فرماتے ہیں وَالْحَقُّ لَایعنی اَلْاَحْکَامُ لَاتَکُوْنُ مَوْضُوْعًا لِعِلْمِ الْاُصُوْلِ وَاِنَّمَا الْغَرَضُ اَلتَّصْوِیْرُ---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک سوال مقدرہ کا جواب دے رہے ہیں،

سوال: یہ ہے کہ ''احکام'' جب علم اصول فقہ کے موضوع میں عندالمصنفؒ داخل نہیں تو پھر اپنے کتاب میں اس کو کیوں ذکر کرتے ہیں؟

جواب: کسی علم میں کسی چیز کا ذکر ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ یہ اس علم کا موضوع ہے، بلکہ کبھی کبھی اوراغراض کی خاطر بھی تبعاً اس کا ذکر ہوتا ہے، چنانچہ یہاں احکام کی تعریف اوراس کے انواع کے بیان کی غرض سے مصنفؒ نے اس کو ذکر کیا ہے، یعنی مصنفؒ نے احکام کو اپنے کتاب میں اس لیے ذکر کیا ہیں، تاکہ احکام کے انواع مثلاً فرضیت، وجوب، ندب وغیرہ معلوم ہوسکے اور ان کی تعریفات کو سمجھا جائے اور یہ معلوم ہوسکے کہ کونسا قسم، دلیل کہ کس قسم کے ساتھ ثابت ہورہا ہے۔

وَمَامِنْ عِلْمٍ---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ دوسرے جواب کو ذکر کررہے ہیں کہ کبھی کبھی غیر موضوع اشیاء بھی علوم میں طرداًللباب معرفت احوال کی خاطر اور ترمیماً یعنی اس علم کو جو غایت مقصودہ ہے اس کی اصلاح کے خاطر ذکر کیے جاتے ہیں۔

وَفَائِدَتُہٗ---:موضوع اصول فقہ کی بیان سے فراغت پانے کے بعد مصنفؒ اب غرض وغایہ کو ذکر کررہے ہیں، تو علم اصول فقہ کا غرض وغایہ بعید ''فَوْزٌبِسَعَادَةِ

الدَّارَیۡنِ" ہے،لیکن مصنفؒ کے لیے مناسب یہ تھاکہ وہ اصول فقہ کی غرض وغایہ "احکام شرعیہ کی استنباط کی معرفت "کوذکرکرتےاس لیے کہ یہ غایہ قریب ہے۔

اَلۡمَقَالَۃُ الۡاُوۡلٰی فِی الۡمُبَادِی الۡکَلَامِیَّۃِ:وَمِنۡهَاالۡمَنۡطِقِیَّۃُلِاَنَّهُمۡ جَعَلُوۡهُ جُزۡأًمِّنَ الۡکَلَامِ وَقَدۡفَرَغۡنَاعَنۡهَافِی السُّلَّمِ وَالۡاِفَادَاتِ وَالۡاٰنَ نَذۡکُرُطَرۡفًا ضَرُوۡرِیًّا۔

ترجمہ :مقالہ اولیٰ مبادی کلامیہ میں ہے اوران(مبادی کلامیہ) میں سے(مبادی) مطنقیہ (بھی) ہیں اسلئے کہ متاخرین نے منطق کو علم کلام کا جزءقرار دیا ہےاور ان مبادی منطقیہ سے ہم نے سلم العلوم اور افادات میں فراغت پائی ہے اب ہم ان سےضروری حصہ ذکر کرتے ہیں ۔

تشریح:اَلۡمَقَالَۃُ الۡاُوۡلٰی فِی الۡمَبَادِی الۡکَلَامِیَّۃِ:مصنفؒ نےابتداءمیں یہ بات ذکرکی تھی کہ میری کتاب ایک مقدمے، تین مقالات اور خاتمے پر مشتمل ہے، پس جب مقدمےکےبیان سے فارغ ہوئےتو اب مقالہ اولیٰ کو شروع کررہے ہیں ،فرماتے ہیں کہ مقالہ اُولیٰ ان مسائل کے بیان میں ہے،جن کاتعلق علم کلام کے مبادی کےساتھ ہیں،لیکن یہ مسائل اُصولِ فقہ کےمبادی میں سےہیں،یعنی اُصولِ فقہ کے بعض مسائل کافہم ان مسائل پر موقوف ہیں۔

وَمِنۡهَاالۡمَنۡطِقِیَّۃُ---:یہاں سےمصنفؒ مبادی منطقیہ کی طرف اُصولِ فقہ کی حاجت کو ذکرکرتے ہوئے فرماتے ہیں،وَمِنۡهَا الۡمَنۡطِقِیَّۃُاورپھر فرماتے ہیں۔

لِاَنَّهُمۡ جَعَلُوۡهُ جُزۡأً مِّنَ الۡکَلَامِ---: کہ متاخرین نے منطق کو علم کلام کا جزء بنادیاہے اورجب انہوں نے اس کو علم کلام کا جزء بنا لیا ہےتواس لیے مبادی کلامیہ کاذکر،مبادی منطقیہ کے ذکر سے مستغنی ہوئے نیز

وَقَدۡفَرَغۡنَاعَنۡ ذِکۡرِهَا---: سے مصنفؒ نے مبادی منطقیہ کےعدم ذکرکی وجہ ثانی کی طرف بھی اشارہ کردیاکہ مبادی منطقیہ کوہم نے "سلم العلوم" اور افادات میں جمع کیا جس کاجی چاہےان دونوں کتابوں کی طرف مراجعت کریں۔

وَلٰاَنۡ نَذۡکُرُطَرَفًاضَرُوۡرِیًّا---: یہاں سے مصنفؒ ایک سوال مقدرہ کاجواب دےرہے ہیں،

سوال: یہ ہےکہ جب آپ نےمبادی مطنقیہ سےسلم العلوم اورافادات میں فراغت پائی،تواب یہاں اس کا تذکرہ بالکل نہیں کریں گےیا اہم اہم باتیں ذکر کریں گے؟

جواب: ٹھیک ہےکہ ان مبادی سےہم نےمذکورہ کتب میں فراغت پائی ہے،لیکن بقدرِضرورت مسائل کوذکرکریں گے۔

فائدہ: متاخرین نے علم منطق کوعلم کلام کاجزءاس لیےبنایاہےکہ علم کلام میں عقائدکی اثبات بالدلائل النقلیہ والعقلیہ ہےاورمنطق طرق حدود اور طرق برہان کے علم کا نام ہےاور ہرمستدل ان دونوں یعنی اولاً اشیاءکے حدوداورثانیاً ان کے احکام واحوال پرتصدیق کرنے کی طرف محتاج ہوتاہے،اس لیے متکلمین اورعلماءِعلم کلام نے منطق کو علم کلام کا جزءمبادی ٹھہرادیا۔

اَلنَّظَرُ وَهُوَ تَرْتِيْبُ الْمَعْقُوْلِ لِتَحْصِيْلِ الْمَجْهُوْلِ وَاجِبٌ لِاَنَّهٗ مُقَدَّمَةُ الْوَاجِبِ۔

ترجمہ: نظر (اور وہ امر معقول کو ترتیب دینا ہے تاکہ مجہول حاصل ہوسکے) واجب ہے اسلئے کہ یہ مقدمہ ہے واجب کا۔

تشریح: وَالنَّظَرُ وَهُوَ تَرْتِيْبُ---: مبادی کلامیہ منطقیہ میں سے ایک نظر ہے،

نظر: لغت میں کسی چیز کی طرف آنکھوں کے ساتھ متوجہ ہونے اور یا دل کے ساتھ متوجہ ہونے سے عبارت ہے اور اصطلاح مناطقہ میں هُوَ تَرْتِيْبُ الْمَعْقُوْلِ لِتَحْصِيْلِ الْمَجْهُوْلِ یعنی معلومات تصوریہ وتصدیقیہ جو معقولات ثانویہ سے عبارت ہیں کو مرتب کر دینا، تاکہ اس کے ساتھ مجہول تصوری یا مجہول تصدیقی حاصل ہوں، جیسے: حیوان ناطق کہ یہ معلومات تصوریہ ہیں اور مجہول تصوری انسان تک پہنچانے والا ہے اور اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ معلومات تصدیقیہ ہیں اور مجہول تصدیقی اَلْعَالَمُ حَادِثٌ تک پہنچانے والا ہے۔

فائدہ: نظر کی تعریف میں معقول بمعنیٰ معلوم ہے اور جمع کی بجائے مفرد استعمال کیا گیا ہے سجع کی رعایت کی وجہ سے، تاکہ مجہول کے ساتھ اس کی سجع برابر ہو۔

فائدہ: معقول اس چیز کو کہتے ہیں جو ذہن میں آئے، پھر یہ دو قسم پر ہے (۱) اوّلی (۲) ثانوی

معقول اولی: معقول اولی وہ ہے کہ جس کا مصداق خارج میں ہو، یا یوں کہیے کہ وہ خارج میں کسی چیز کو عارض ہو، یا یوں کہیے کہ اس کا ظرف عروض خارج ہو، یا یوں کہیے کہ اس کا معروض خارج میں ہو، جیسے: زید اور انسان۔

معقول ثانوی: معقول ثانوی وہ ہے جس کا مصداق ذہن میں ہو، یا یوں کہیے کہ جو ذہن میں کسی چیز کو عارض ہوں، یایوں کہیے کہ اس کا ظرف عروض ذہن ہو، یا یوں کہیے کہ اس کا معروض ذہن میں ہو، جیسے: حیوان کا جنس ہونایانوع ہونایا کلی ہونا وغیرہ وغیرہ یہ ساری چیزیں عارض ہیں ایسے مفہومات کو جو ذہن میں ہیں۔

اَلنَّظَرُ وَاجِبٌ---: نظر کی تعریف ذکر کرنے کے بعد مصنفؒ اس کے حکم کو ذکر کر رہے ہیں، پس حکم اس کا یہ ہے کہ یہ واجب ہے تفصیل اس مقام کی یہ ہے کہ معلومات تصوریہ کو ترتیب دے کر جب مجہول تصدیقی کو حاصل کیاجائے تو اس کو معرِّف کہتے ہیں اور معلومات تصدیقیہ کو ترتیب دے کر جب مجہول تصدیقی کو حاصل کیاجائے تو اسے حجت ودلیل کہتے ہیں تو نظر گویا تعریف ودلیل سے عبارت ہے، لیکن یہاں مراد اس سے دلیل ہے، لہٰذا دلیل میں صغریٰ وکبریٰ، مقدم اور تالی میں ترتیب دیناواجب ہوا اب یہ واجب کیوں ہے تو یہ اسلئے کہ "لِاَنَّہٗ مُقَدِّمَۃُالْوَاجِبِ" یعنی اس پرواجب کی اداءموقوف ہے جو کہ اِیۡمَانٌ بِاللّٰہِ تَعَالٰی وَصِفَاتِہٖ وَاَفۡعَالِہٖ وَاَحۡکَامِہٖ اور اِیۡمَانٌ بِالرُّسُلِ وغیرہ ہیں) وَمِنَ الۡمُسۡلِمِ اَنَّ مُقَدِّمَۃَ الۡوَاجِبِ وَاجِبٌ فَالنَّظَرُ وَاجِبٌ۔

اَلۡبَسِیۡطُ لَایَکُوۡنُ کَاسِبًا لِاَنَّہٗ لَایَقۡبِلُ الۡعَمَلَ وَلَا مُکۡتَسَبًا لِاَنَّ الۡعَارِضَ لَایُفِیۡدُ الۡکُنۡہَ

ترجمہ: بسیط کاسب نہیں بن سکتااسلئے کہ یہ عمل کو قبول نہیں کرتا اور مکتسب بھی نہیں بن سکتا اسلئے کہ عارض کنہ کا افادہ نہیں کرسکتا۔

تشریح: اَلۡبَسِیۡطُ لَایَکُوۡنُ کَاسِبًا---: مبادی منطقیہ میں سے دوسرا یہ ہے کہ بسیط کاسب اور مکتسب نہیں بن سکتا اوراس کا ماقبل کے ساتھ ربط یہ ہے کہ پہلے

گزرا کہ نظر تعریف ودلیل سے عبارت ہے اب یہ بیان ہورہاہے کہ آیا بسیط کے ساتھ تعریف واقع ہوسکتاہےاوراس کی تعریف ہو سکتی ہے یا نہیں،توفرماتے ہیںوَالْبَسِيْطُ لَا يَكُوْنُ كَاسِبًا(بسیط کاسب واقع نہیں ہوسکتا)یعنی اس کے ساتھ کس چیز کی تعریف نہیں کی جاسکتی،

لِاَنَّهٗ لَايَقْبَلُ الْعَمَلَ---:اسلئے کہ بسیط حرکت ثانوی جوکہ ترتیب سےعبارت ہےکوقبول نہیں کرتا اور یہ اس لیے کہ ترتیب امور متعددہ کو مقتضی ہے اور بسیط امر متعدد نہیں ہوتا۔

فائدہ:بسیط تین معانی میں استعمال ہوتاہے(۱)بسیط اس کوکہتےہیں جس کے اجزاءنہ ہو،جیسے:واجب الوجود

(۲)بسیط اس کوکہتےہیں جو قلیل الاَجزاءہو،بِالنِّسْبَةِاِلٰى كَثِيْرِالْاَجْزَاءِ

(۳)بسیط اس کوکہتےہیں جو اجزاءمُخْتَلِفَةُالطَّبَائِعْ سےمرکب نہ ہویہاں بسیط معنٰی اوّل میں مستعمل ہے۔

فائدہ:بسیط کےکاسب واقع ہونے اور نہ ہونے میں تین مذاہب ہیں

(۱)پہلا مذہب :بعض محققین،جیسے علامہ تفتازانیؒ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ بسیط کاسب واقع ہوسکتاہےاسلئےکہ کسب ان کےنزدیک عبارت ہے''مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُوْلِ لِتَحْصِيْلِ الْمَجْهُوْلِ مُفْرَدًاكَانَ اَوْ مُرَكَّبًا'' سے

(۲)دوسرامذہب: مشہورین کے نزدیک بھی بسیط کاسب واقع ہو سکتاہے،اگرچہ ان کےنزدیک کسب ''تَرْتِيْبُ الْاُمُوْرْ''سے عبارت ہے،لیکن ان کے نزدیک مراد بسیط

کے ساتھ وہ مفرد ہے جو مشتق ہو اور پھر مفردِ مشتق، مرکب ہوتا ہے ذات، صفت اور نسبت سے تو ترتیب اس میں متصور ہوا۔

(۳) تیسرا مذہب مصنفؒ کا ہے کہ بسیط مطلقاً کاسب نہیں بن سکتا اس لیے کہ کسب کا لفظ مشقت کے معنیٰ پر دال ہے، لہٰذا کسب میں نفس کے لیے زیادت عمل در کار ہو گا اور قانون منطق کو اس میں کمال مداخلت ہو گا جو کہ ترتیب ہے اور بسیط یہاں چونکہ معنی اول میں ہے اس لیے اس میں تعدد نہ ہونے کی وجہ سے ترتیب متصور نہ ہو گا پس یہ کاسب بھی نہ ہو گا۔

وَلَا مُكْتَسَبًا---:اور بسیط مکتسب بھی واقع نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ تعریف یا ذاتیات کے ساتھ ہوتا ہے یا عرضیات کے ساتھ تو ذاتیات بسیط کے لیے نہیں ہوتے، اسلئے کہ ذاتیات (یعنی جنس اور فصل) اگر بسیط کیلئے واقع ہوئے تو بر تقدیر بساطت ترکیب لازم ہو گا، اور عرضیات اس کیلئے ہوتے ہیں، لیکن بسیط کی تعریف عرضیات کے ساتھ مفیدُ الکنہ نہیں، لِاَنَّ الْعَارِضَ لَا يُفِيْدُ الْكُنْهَ، پس بسیط مکتسب بھی نہ ہو گا

اَلْمَاهِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ مَوْجُوْدَةٌ وَاِلَّا لَكَانَ لِكُلِّ قَطْرَةٍ مِّنَ الْمَاءِ حَقِيْقَةٌ عَلٰى حِدَةٍ وَقَدْ تَقَرَّرَ تَمَاثُلُ الْجَوَاهِرِ وَفِيْهِ مَا فِيْهِ اَقُوْلُ عَلٰى طَوْرِ الْحِكْمَةِ لِاَنَّهٗ لَوْكَانَ الْجُزْءُ حَقًّا فَلْيَكُنْ قَائِمَةُ كُلِّ ضِلْعٍ مِّنْهَا جُزْءَانِ فَالْوَتْرُ لَا يَكُوْنُ ثَلٰثَةً بِالْحِمَارِيْ وَلَا اِثْنَيْنِ بِالْعَرُوْسِ بَلْ بَيْنَهُمَا فَبَطَلَ الْجُزْءَ فَثَبَتَ الْاِتِّصَالُ فَلَزِمَ الْاِتِّحَادُ حَقِيْقَةً لِاَنَّ الْمُتَبَائِنَيْنِ لَا يَتَّصِلَانِ بَلْ يَتَمَاسَّانِ كَمَا قَالَ اِبْنُ سِيْنَا فَافْهَمْ لِاَنَّ هٰذَا السَّانِحَ عَزِيْزٌ۔

ترجمہ: ماہیت مطلقہ موجود ہے ورنہ پانی کے ہر قطرہ کیلئے علیحدہ حقیقت ہوتی اور تحقیق تماثل جواہر ثابت ہوتی اوراس میں ہے وہ جو اس میں ہے میں بطور حکمت کہتا ہو اگر جزءلایتجزی ثابت ہو تو قائمۃ الزاویہ مثلث کے ہر زاویہ قائمہ کے ہر ضلع کے دو اجزاء ہوں گے (یعنی زاویہ قائمہ کیلئے دو اضلاع ہوتے ہیں جن میں سے ہر ضلع کے لئے دو دو اجزاء ہوتے ہیں اور مجموعے تین ہوتے ہیں) پس وتر (یعنی خط واصل بین الضلعتین) تین نہیں ہوسکتا (شکل) حماری (مثلث) کی وجہ سے (اسلئے یہ شکل حماری (مثلث) کے مقتضٰی کے خلاف ہے) اوردواجزاء بھی نہیں ہوسکتا (شکل) عروسی کی وجہ سے بلکہ ان دونوں (یعنی تین اوردو) کے درمیان میں ہوگا پس جزء باطل ہوگا اوراتصال ثابت ہوگا پس حقیقۃً اتحاد لازم ہوگا اس لیے کہ متبائنین متصل نہیں ہوتے بلکہ دونوں میں تماثل ہوتا ہے جیسا کہ ابن سینا نے کہا ہے پس تو اس کو جان لے بے شک یہ نیک شگون شریف (عمدہ) ہے۔

تشریح: **اَلْمَاهِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ مَوْجُوْدَةٌ**---: مبادی منطقیہ میں سے تیسرے مبدا کو ذکر کررہے ہیں، اس میں اختلاف ہے کہ ماہیت طبعیہ موجود فی الخارج ہے یا نہیں تو اس کو جاننے کے لیے بطور تمہید یہ بات جاننا ضروری ہے کہ کلی (خواہ ذاتی ہو یا عرضی ہوں) کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) کلی طبعی (۲) کلی منطقی (۳) کلی عقلی ،

کلی کے مفہوم (یعنی مَالَايَمْتَنِعُ صِدْقُهٗ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ) کو کلی منطقی کہتے ہیں اوراس کے معروض (جیسے حیوان اورانسان) کو کلی طبعی کہتے ہے، اوران دونوں کے مجموعے یعنی اَلْحَيْوَانُ الْكُلِيُّ اور اَلْاِنْسَانُ الْكُلِيُّ کو کلی عقلی کہتے ہے، پھر ان تینوں قسموں میں کلی منطقی اور کلی عقلی کا خارج میں نہ پایا جانا متفق علیہ ہے ہر جو کلی منطقی کا نہ

پایا جاتا ہے تو وہ اسلئے ہے کہ مفہوم مَا حَصَلَ فِی الْعَقْلُ کو کہتے ہے اور مَا حَصَلَ فِی الْعَقَلُ موجود فِی الْخَارِجُ نہیں ہوتا، کیونکہ کلیت ان مفاہیم اور تعریفات کو عقل میں عارض ہوتی ہے اور کلی عقلی اسلئے موجود فِی الخارج نہیں کہ کلی منطقی اس کا جزء ہے اور جب جزء (یعنی کلی منطقی) خارج میں موجود نہیں تو کلی عقلی (یعنی کل) بھی خارج میں موجود نہ ہوگی، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ''اِنَّ اِنْتِفَاءَ الْجُزْءِ فِی الْمَحَلِّ یَسْتَلْزِمُ اِنْتِفَاءَ الْکُلِّ فِیْ ذٰلِکَ الْمَحَلِّ'' اور ہر جو کلی طبعی ہے تو آیا یہ موجود فِی الخارج ہے یا نہیں تو جاننا چاہیے کہ کلی طبعی چونکہ ماہیات میں سے ایک ماہیت ہے اور ہر ماہیت کے لیے تین مراتب ہوتے ہیں تو کلی طبعی میں بھی تین مراتب ہوں گے۔

(۱) مرتبہ بشرطِ شیٔ یعنی جب اس کلی طبعی کو بِشَرْطِ التَّشَخُّصُ لیا جائے تو اس مرتبہ بِشَرْطِ التَّشَخُّصُ میں کلی طبعی بالاتفاق موجود فِی الخارج ہے، جیسے انسان بِشَرْطِ التَّشَخُّصُ موجود فِی الخارج ہے، اسلئے کہ انسان کلی طبعی ہے اور اس کا تشخص خارج میں زید، عمرو، بکر وغیرہ کی شکل میں موجود ہے۔

(۲) مرتبہ بشرطِ لاشیٔ یعنی جب کلی طبعی کو بشرط عَدَمُ التَّشَخُّصُ لیا جائے تو اس مرتبہ میں بالاتفاق کلی طبعی موجود فِی الخارج نہیں۔

(۳) مرتبہ لابشرطِ شیٔ یعنی کلی طبعی کے ساتھ جب نہ تشخص کا قید لگایا جائے اور نہ اسکے عدم کا لحاظ کیا جائے تو اس مرتبہ میں اس کے خارج میں موجود ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے، جمہور مناطقہ اور مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ کلی طبعی لابشرطِ شیٔ کے مرتبہ میں اپنے افراد کے ضمن میں متحقق ہو کر موجود فِی الخارج ہے اور

متاخرین مناطقہ اور علامہ تفتازانیؒ کی رائے یہ ہے کہ کلی طبعی لابشرطِ شئی کے مرتبہ میں اپنے افراد کے ضمن میں متحقق ہو کر موجود فِی الخارج نہیں، متاخرین کی دلیل یہ ہے کہ ''لِاَنَّہٗ لَوْ وُجِدَ فِی الْخَارِجِ فِیْ ضِمْنِ اَفْرَادِہٖ لَزِمَ اِتِّصَافُ الشَّیْئِ الْوَاحِدِ بِالصِّفَاتِ الْمُتَضَادَّۃِ وَوُجُوْدُ الشَّیْئِ الْوَاحِدِ فِی الْاَمْکِنَۃِ الْمُتَعَدِّدَۃِ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَالْمَلْزُوْمُ مِثْلُہٗ فَثَبَتَ اَنَّ مَعْنٰی وُجُوْدُ الطَّبْعِیِّ ھُوَ اَنَّ اَفْرَادَہٗ مَوْجُوْدَۃٌ فِی الْخَارِجِ فَافْھَمْ وَقَدْ مَرَّ ھٰذَا فِیْ کُتُبِ الْمَنْطِقِ مِرَارًا۔

اَلْمَاھِیَّۃُ الْمُطْلَقَۃُ مَوْجُوْدَۃٌ فِی الْخَارِجِ وَاِلَّا---:جمہور مناطقہ اور مصنفؒ کی رائے چونکہ یہ ہے کہ کلی طبعی لابشرطِ شئی کے مرتبہ میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود فِی الخارج ہے تو اس پر دلیل یوں پیش کر رہے ہیں کہ ماہیت مطلقہ) یعنی کلی طبعی لابشرطِ شئی کے مرتبہ میں (موجود فِی الخارج ہے ۔

وَاِلَّا لَزِمَ---:یعنی کلی طبعی لابشرطِ شئی کے مرتبہ میں اگر موجود فِی الخارج نہ ہوئی تو لازم آئے گا کہ پانی کے ہر ہر قطرے کے لیے علیحدہ حقیقت ہو۔ **لٰکِنَّ التَّالِیْ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُہٗ۔**

وجہ الملازمہ---:وجہ لزوم یہ ہے کہ پانی کی ماہیت کلیہ جو کہ '' ماء'' ہے اگر قطرات کے ضمن میں متحقق فِی الخارج نہ ہو تو پانی کے قطرات کے درمیان میں ایسا قدرِ مشترک جس میں پانی کے قطرات متفق و متحد ہو نہ پایا جائے گا، پس اس وقت ضرور ہر قطرے کے لیے علیحدہ علیحدہ حقیقت ماننا پڑے گا جس کے ساتھ وہ دوسرے قطرات سے ممتاز اور جدا ہوں ۔

وجہ بطلان التالی---:اسکو مصنفؒ نے وَقَدْ تُقُرِّرَ کے ساتھ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ پانی کے ہر قطرے کے لیے علیحدہ علیحدہ حقیقت کا ہونا اس لیے باطل ہے کہ حقائق جوہریہ اوران کے افراد میں اِتحاد ثابت ہے یعنی جوہر)خواہ وہ مائی ہو یا ناری ہو یا ان دونوں کے علاوہ ہو(بعض،بعض کے ساتھ جوہریت اور جسمیت میں مماثل ہوتے ہے،اور یہی جوہر اور جسم قطرات ماءاور اجزاءنار کے درمیان حدِّ مشترک ہے ، پس جب ماءایک جوہر ہے اور یہ حدِّمشترک بین قطراتِ الماءہے تو یہ متحد ہوگا حقیقت وماہیت قطرات ماءمیں،پس پانی کے ہر ہر قطرے کیلئے علیحدہ علیحدہ حقیقت کا ہونا ثابت نہ ہوگا۔

وَفِيْهِ مَافِيْهِ---:مصنفؒ اس عبارت کے ساتھ مذکورہ دلیل پر اشکال وارد ہونے کی طرف اشارہ کررہے ہیں اور وہ اشکال یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ماہیت مطلقہ موجود فِي الخارج ہے اس لیے کہ اگر موجود فِي الخارج نہ ہوئی تو لازم آئے گا کہ پانی کے ہر ہر قطرے کے لیے علیحدہ علیحدہ حقیقت ہو،لیکن تالی باطل ہے،تو معترض کہتا ہے کہ میں وجہ بطلان التالی کو نہیں مانتا،اسلئے کہ یہ بات جائز ہے کہ تماثل جواہر، اتحادفِي الحقيقت سے عبارت نہ ہو،بلکہ تماثل جواہر عبارت ہواشتراک فِي الوصف سے اور تماثل جواہر اس معنیٰ میں منافی نہیں جواہر کے درمیان تباین سے اورجب تباین سے منافی نہ ہوا تو وجہ بطلان التالی باطل ہوگا اور تالی حق ہوگا اورجب تالی حق ہوا تو مقدم اور تالی کے درمیان ملازمہ نہیں پایا گیا،پس یہ بات ثابت نہ ہوگا کہ ماہیت مطلقہ خارج میں موجود ہے۔

فائدہ: لیکن اس مذکوراعتراض سے جواب ممکن ہےاوروہ یہ ہےکہ تماثل جواہر جب کسی وصف میں بھی آتاہےتواس سے بھی تماثل جواہرفِی الحقیقہ ثابت ہوتاہے اسلئے کہ کسی وصف میں تماثل جواہرکےہونے کا مطلب یہ ہوتاہےکہ انہی جواہر سےہی ایک وصف مشترک کااِنتزاع ہوگا اور وصف مشترک کا انتزاع جواہر سے تب ہوگا جب ان کے درمیان اِتحادفِی الحقیقت ہو۔

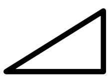
یاوَفِیْہِ مَافِیْہِ: میں ایک اوراعتراض کی طرف اشارہ ہےاوروہ یہ کہ آپ کی مذکور دلیل دوری ہےاسلئے کہ اس میں وجہ بطلان التالی کے اندر تماثل جواہر کو موقوف کیاگیاہےاِتحادفِی الحقیقت پراور پھراِتحادفِی الحقیقت موقوف ہےتماثل جواہرپروَمَاھُوَ اِلَّا دُوْرٌ؟

جواب: تماثل جواہر،اتحادفی الحقیقت پرموقوف ہے،لیکن اتحاد فی الحقیقت،تماثل جواہرپرموقوف نہیں(یہاں تک کہ دورلازم ہو)بلکہ اتحادفی الحقیقت دلیل آخرپر موقوف ہےاوروہ دلیل یہ ہے کہ پانی کے جمیع قطرات کےدرمیان میں ہیولیٰ ، صورت جسمی اور صورت نوعی میں یا اشتراک ہوگایانہ ہوگا اگر ہوتو ان ہی چیزوں میں اشتراک،اتحادفی الحقیقت سے عبارت ہے،پس اس وقت اتحادفی الحقیقت ثابت ہوگااوراگراشتراک نہ ہوتو بوجہ عدم اشتراک فی الھیولیٰ اِنْقِسَامُ اِلٰی غَیْرِ النِّھَایَۃِلازم ہوگااوربوجہ عدم اشتراکفِی الصُّوْرَۃِالْجِسْمِیَّۃِ،عدم قبول لِلْاَبْعَادِ الثَّلَاثَۃُلازم ہوگااوربوجہ عدم اشتراکفِی الصُّوْرَۃِالنَّوْعِیَّۃُ،عدم ترتب صورت نوعی مائی کا صورت نوعی پر لازم ہوگا،الحاصل بوقت عدم اشتراکفِی الْاُمُوْرِالثَّلَاثَۃُ ،

مذکور تین فسادات لازم ہوں گے اسلئے عدم اشتراک باطل،اوراِشتراک حق ہوگا،اور جب اشتراک پایا گیا تو اتحادفِی الحقیقت ثابت ہوگا،اورجب اتحاد فِی الحقیقت ثابت ہواتوتماثل جواہرجواس پرموقوف ہےوہ بھی ثابت ہوگا،اور جب تماثل جواہر ثابت ہوگاتو ماہیت مطلقہ کاموجودفِی الخارج ہونابھی ثابت ہوگا وَھُوَ الْمَطْلُوْبُ۔

اَقُوْلُ عَلٰى طَوْرِالْحِكْمَةِ---:مصنفؒ نےدلیل پروَفِيْهِ مَافِيْهِ کےساتھ اعتراض واردہونے کی طرف اشارہ کیاتواب یہاں سےماہیت مطلقہ (کلی طبعی) کےموجودفِی الخارج ہونےپردوسرے دلیل کو ذکرکررہے اورخلاصہ اس دلیل کا یہ ہے کہ اگر ماہیت مطلقہ (کلی طبعی)موجودفِی الخارج نہ ہوتو احدُالامرین لازم آئیں گےیاجسم کی ترکیب اجزاءغیرمتناہیہ بِالفعل سےلازم آئےگااوریاجزءلایتجزی ثابت ہوگالٰكِنَّ التَّالِیْ بِكِلَاشِقَّيْهِ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهٗ.اب ہرجووجہ بطلان التالی علٰی شق الاول ہےتووہ ظاہرہے اسلئےکہ جسم متناہی اجزاءغیرمتناہیہ بالفعل سے مرکب نہیں ہوسکتا ۔اورہرجو وجہ بطلان التالی علی الشق الثانی ہے تو اس کی طرف مصنفؒ نے اپنے اس قول لَوْكَانَ الْجُزْءُحَقًّافَلْتَكُنْ الخ---کےساتھ اشارہ کیا ہے،جس کی تفصیل کو سمجھنے کے لیے بطورتمہید چند اصطلاحاتِ علمِ ہندسہ کاجاننا ضروری ہے۔

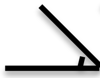
(۱) مثلث تین اضلاع پر مشتمل شکل جس میں ہر ضلع کے دونوں اطراف باقی اضلاع کے طرف سے ملے ہوئے ہوں مثلث کہلاتاہے،جیسے:

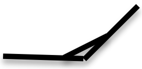


(۲) زوایہ:مثلث کےہردواضلاع جس جزءپرملےہوئےہوں اس کوزوایہ کہتے ہیں، پھرہرمثلث تین زاویوں پر مشتمل ہوتاہے،جن کامجموعی مقدار ۱۸۰درجہ کاہوتاہے

(۳)زاویہ کے اقسام---:زاویہ کی تین قسمیں ہیں۔

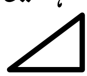
(۱)قائمہ: جو ۹۰درجے کا ہوتا ہے، جیسے: 

(۲)حادہ:جو۹۰درجے سے کم کا ہوتاہے، جیسے: 

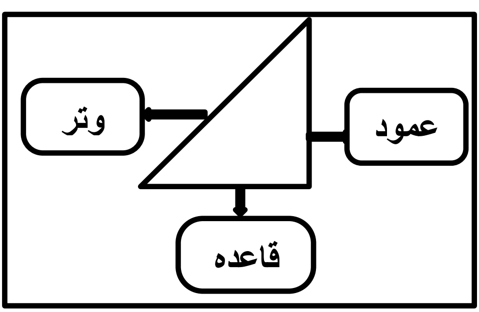
(۳)منفرجہ:جو۹۰درجے سے زیادہ کاہو، جیسے:قائمۃالزوایہ 

فائدہ:زاویہ قائمہ وہ زاویہ ہےجو ضلعین پر مشتمل ہوجن میں ہر ضلع کیلئے دوجزء ہو ، جن میں سےایک جزءجوزاویہ کےساتھ ہووہ مشترک بین الضلعین ہو، جیسے  پس مجموعہ اجزاءتین ہوں گےاور شکل حماری کے مقتضٰی کے مطابق وتر کے اجزاء دو ہوں گے۔

قائمۃالزاویہ مثلث:اس مثلث کوکہتے ہیں جس میں ایک زاویہ ۹۰درجے کاہو، جیسے:



فائدہ:مثلث میں نیچےوالے ضلع کوقاعدہ اوراوپروالے ضلع کوعموداورزاویہ کے سامنے والے ضلع کووتر کہتے ہیں،



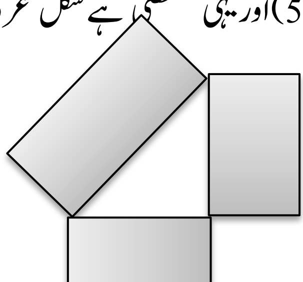
پھر شکل مثلث کو شکل بھی حماری بھی کہتے ہیں اسلئے کہ حمار بھی اس بات کوسمجھتاہے کہ دوضلعے (یعنی قاعدہ اور عمود)اطول ہوتےہیں تیسرے ضلع (وترِ قائمہ

)سے یا اس وجہ سے اس کو حماری کہتے ہیں کہ جو شخص اس کو نہیں جانتا فَھُوَ کَالۡحِمَارِ یا اس وجہ سے کہ ایک دفعہ فیثاغورث اپنے حمار کے اوپر سوار تھا تو اس نے اپنے حمار کے کانوں کو پکڑا تو حمار کے پیٹھ پر شکل مثلث حاصل ہوا، خلاصہ یہ کہ شکل مثلث کو شکل حماری کہتے ہیں اور اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اِنَّ الضِّلۡعَ الۡوَاحِدَ لَایَکُوۡنُ اَطۡوَلَ مِنَ الضِّلۡعَیۡنِ بَلِ الۡعَکۡسُ۔

فائدہ: عدد کو اپنے آپ میں ضرب دینے کو مربع کہتے ہیں۔ جیسے 5 کو 5 میں ضرب دینے سے 25 بنتا ہے پس 25، 5 کا مربع ہے۔

فائدہ: مسئلہ فیثاغورث کے مطابق قاعدہ اور عمود کے مربع کا مجموعہ، وتر کے مربع کا مساوی ہوتا ہے مثلاً قاعدہ ۳ سنٹی میٹر اور عمود ۴ سنٹی میٹر ہو تو ان کے مربع کا مجموعہ ۲۵ ہوگا، تو اس وقت وتر ۵ سنٹی میٹر ہوگا جس کا مربع بھی ۲۵ ہوگا ، ہم اس کو مساوات کی شکل میں یوں پیش کر سکتے ہیں، جیسے: قاعدہ کا مربع + عمود کا مربع = وتر کا مربع $(3)^2+(4)^2=(5)^2$ اور یہی مقتضیٰ ہے شکل عروسی کا

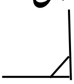
شکل عروسی



یعنی شکل عروسی (جس کو ریاضی کی اصطلاح میں تقریباً مسئلہ فیثاغورث کہتے ہیں) اس کو کہتے ہیں جس میں وتر کا مربع ، ضلعین کے مربعوں کا مساوی ہوتا ہے اور

اس کو شکل عروسی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں مثل عروس کے منافع کثیرہ ہوتے ہیں یا عروس پالکی کو کہتے ہیں اور یہ بھی پالکی کے شکل پر ہوتا ہے۔

اب عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر جزءلایتجزی حق ہوتو ایک شکل مثلث فرض کیاجائے گا جس کاایک زوایہ قائمہ ہوگا،پھرزاویہ قائمہ کے دو ضلع ہوں گے جن میں سے ہر ضلع کیلئے دواجزاءہوں گے، اور کل مجموعے کیلئے تین اجزاءہوں گے، جیسے



اب وترکیلئے یاتو تین اجزاءہوں گے یادو،دونوں درست نہیں،تین اجزاء تواسلئے درست نہیں کہ یہ مخالف ہے مقتضٰی شکل حماری (شکل مثلث) کے اسلئے کہ مقتضٰی شکل حماری یہ ہے کہ ضلع واحدہ کی مقدار ضلعین کی مقدار سے کم ہوگا جبکہ یہاں تین اجزاءلینے کی صورت میں مساوات بین الضلعین والوتر ماننا پڑے گا وَهُوَ بَاطِلٌ اوردواجزاءوترکیلئے مان لینا اسلئے درست نہیں کہ یہ مخالف ہے مقتضٰی شکل عروسی کے اسلئے کہ مقتضٰی شکل عروسی یہ ہے کہ زاویہ قائمہ کی وتر کی مقدار باقی دونوں اضلاع میں سے ہر ضلع کی مقدار سے ازیدواکثر ہوگا اور یہاں یہ فرض کیا گیا ہے کہ ہر ضلع کی مقدار دواجزاءہیں اب اگروتر بھی دواجزاءہوتومساوات بین الوتر وبین کل واحد من الضلعین لازم آئے گا جو کہ باطل ہیں،پس وتر کی مقدار کااکثر من الجزئین ہونا واجب ہوگا یا یوں کہیں کہ مقتضٰی شکل عروسی یہ ہے کہ جب مربع الوترکے اجزاء چارہوں تو مربعین ضلعین کے مجموعی اجزاء بھی چارہوں،حالانکہ یہاں مربعین ضلعین کے اجزاءچار نہیں بلکہ آٹھ ہیں، اب وتر کی اجزاءکو تین لینا بھی درست نہیں اوردولینا بھی درست نہیں،پس اس کی مقدار کابین الاثنین والثلاثۃ لینا

ضروری ہوگا اور جب درمیان میں لینا ضروری ہوا تو اِنقسام لازم ہوا اور جب اِنقسام جزءلازم ہوا تو جزءلایتجزٰی باطل ہوگا اور جب جزء لا یتجزی باطل ہوگا تو اتصال اجزاء ثابت ہوگا، اور اتصال کے ساتھ اتحاد فی الحقیقت بھی ثابت ہوگا، اور جب اِتحاد فی الحقیقت ثابت ہوا تو تماثل جواہر جو اس پر موقوف ہے وہ بھی ثابت ہوگا اور جب تماثل جواہر ثابت ہوگا تو ماہیت مطلقہ کا موجود فی الخارج ہونا بھی ثابت ہوگا وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ۔

لِاَنَّ الْمُتَبَائِنَيْنِ لَايَتَّصِلَانِ---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ثبوت الاتصال کے ساتھ اِتحادِ فی الحقیقت کے ثابت ہونے کی وجہ کو بیان فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اِتصال بین الاجزاء کے ثابت ہونے کے ساتھ اِتحاد فی الحقیقت اس لیے ثابت ہوگا، کہ متبائنین حقیقۃ (جیسے عناصر اربعہ میں سے کوئی دو) متصل نہیں ہو سکتے، اور یہ اسلئے کہ اِتصال وحدت الوجود والتشخص کا متقاضی ہوتا ہے جبکہ اختلاف بالحقیقۃ ان دونوں سے اُبی ہے، ہاں! متبائینن کے درمیان تماس ہو سکتا ہے، اور پھر تماس اور اتصال میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، اتصال اخص مطلق ہے اور تماس اَعم مطلق، مادہ اجتماعی قطرات الماء ہے کہ اس میں اتصال و تماس دونوں پائے جاتے ہیں مادہ افتراقی، جیسے پانی اور ہوا۔

فَافْهَمْ اَنَّ هٰذَاالسَّانِحَ عَزِيْزٌ---:یعنی ماہیت مطلقہ کے اثبات پر بطور حکمت مصنفؒ نے جو دلیل ہندسی پیش کی ہے تو وہ انتہائی مضبوط دلیل ہے جس سے جزءلا یتجزیٰ کا ابطال ثابت ہوتا ہے یا یہ دلیل قلیل الوجود ہے یا مصنفؒ اس دلیل کے پیش

کرنے کے ساتھ اپنے ہم عصروں پر استدلال کرنے میں غالب و فائق ہوا ہے واللّٰہ اعلم۔

اَلْمُعَرِّفُ مَامَنَعَ الْوَالِجَ مِنَ الْخُرُوْجِ وَالْخَارِجَ مِنَ الْوُلُوْجِ فَيَجِبُ الطَّرْدُ وَالْعَكْسُ

ترجمہ: معرِّف وہ ہے جو داخل (فی المعرَّف) کو خارج ہونے سے روکے اور خارج (عن المعرَّف) کو داخل ہونے سے روکے پس واجب ہوا تعریف کا جامع ومانع ہونا۔

تشریح: اَلْمُعَرِّفُ مَامَنَعَ---: یہاں سے مصنفؒ مبادی منطقیہ میں سے چوتھے مبدأ کو ذکر کررہے ہیں تو جاننا چاہیے کہ مصنفؒ نے پہلے نظر کی تعریف کی کہ نظر عبارت ہے تَرْتِيْبُ الْمَعْقُوْلِ لِتَحْصِيْلِ الْمَجْهُوْلِ سے، پھر اگر ترتیب امور معلومہ تصوریہ کو دی جائے تو اس کو معرِّف کہتے ہیں اور اگر امور معلومہ تصدیقیہ کو دی جائے تو اس کو حجت اور دلیل کہتے ہیں، پس نظر کی تعریف میں معرِّف کی تعریف ضمناً گزر گئی۔ اب یہاں سے اس (معرِّف) کے احکام میں سے ایک حکم کو بیان کر رہے ہیں، تو فرماتے ہیں کہ معرِّف وہ چیز ہے جو معرَّف کے افراد کو تعریف سے خارج ہونے سے روکتا ہے اور ان افراد کو جو معرَّف کے افراد کے غیر ہیں کو تعریف میں داخل کرنے سے روکتا ہے، پس معرِّف میں طرد و عکس کا ہونا واجب ہوا (یعنی اس کا مانع عن دخول الغیر ہونا اور اپنے افراد کو جامع ہونا ضروری ہوا)

فائدہ: مَامَنَعَ الْوَالِجَ میں "مَا" سے مراد اُمورِ معقولہ ہیں فَانْدَفَعَ مَايُقَالُ اِنَّ تَعْرِيْفَ الْمُصَنِّفِ يَصْدُقُ عَلَى الْبَوَّابِ (چوکیدار)

فائدہ: مَامَنَعَ الْوَالِجَ مِنَ الْخُرُوْجِ میں تلازم فِی الاثبات کی طرف اشارہ ہے، یعنی "کُلُّ مَایَصْدُقُ عَلَیْہِ الْمُعَرِّفُ یَصْدُقُ عَلَیْہِ الْمُعَرَّفُ وَکُلُّ مَایَصْدُقُ عَلَیْہِ الْمُعَرَّفُ یَصْدُقُ عَلَیْہِ الْمُعَرِّفُ اور وَالْخَارِجُ مِنَ الدُّخُوْلِ میں تلازم فِی النفی کی طرف اشارہ ہے، یعنی کُلُّ مَالَایَصْدُقُ عَلَیْہِ الْمُعَرِّفُ لَایَصْدُقُ عَلَیْہِ الْمُعَرَّفُ وَکُلُّ مَالَایَصْدُقُ عَلَیْہِ الْمُعَرَّفُ لَایَصْدُقُ عَلَیْہِ الْمُعَرِّفُ یا بالفاظ دیگر مَامَنَعَ الْوَالِجَ مِنَ الْخُرُوْجِ میں مساوات فِی الاثبات اور وَالْخَارِجَ مِنَ الدُّخُوْلِ میں مساوات فِی النفی یا بالفاظ دیگر مَا مَنَعَ الْوَالِجَ مِنَ الْخُرُوْجِ میں تعریف کی جامعیت اور وَالْخَارِجَ مِنَ الدُّخُوْلِ میں مانعیت کی طرف اشارہ ہے۔

فائدہ: فَیَجِبُ الطَّرْدُ وَالْعَکْسُ---: اس عبارت کا ترتُّب ماقبل پر بطریق لَف نَشرِ غیرِ مُرتب ہے اسلئے کہ مَامَنَعَ الْوَالِجَ پر "عکس" اور "وَالْخَارِجَ مِنَ الدُّخُوْلِ" پر "طرد" مرتب ہے۔

فائدہ: مصنفؒ کی مذکورہ بات متاخرین کے مذہب کے موافق ہے جو معرِّف اور معرَّف کے درمیان مساوات کو ضروری گردانتے ہیں اور ہر جو متقدمین کا مذہب ہے تو ان کے ہاں تعریف بالاعم بھی جائز ہے، پس ان کے ہاں تعریف میں طرد و عکس بھی ضروری نہیں۔

وَجَمِیْعُ الْاِیْرَادَاتِ عَلَی التَّعْرِیْفِ دَعَاوِیٌّ وَیَکْفِیْ فِیْ جَوَابِھَا الْمَنْعُ

ترجمہ: اور تعریف پر وارد ہونے والے تمام اعتراضات دعاوی (پر مشتمل) ہوتے ہیں اور ان کے جواب منع کافی ہوتا ہے۔

تشریح:وَجَمِيْعُ الْاِيْرَادَاتِ الْوَارِدَةِ---:تمام تعریفات تصور کے قبیلے سے ہیں اور معرَّف کے وضاحت کیلئے ذکر ہوتے ہیں ان پر کسی قسم کا اعتراض وارد نہیں ہوتا،اسلئے کہ ان میں کسی قسم کا حکم صراحتاً نہیں ہوتا،ہاں البتہ ان میں چونکہ ضمناً دعاوی موجود ہوتے ہیں،مثلاًجب انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کیجائے تواس وقت یہ تعریف چند دعاوی کو متضمن ہے،مثلاًیہ کہ یہ تعریف حد تام ہے جامع مانع ہے وغیرہ تو اس وقت اس پر مختلف قسم کے اعتراضا ت وارد ہوتے ہیں،مثلا ایک اعتراض یہ کیاجائے کہ آپ کی تعریف اپنےافراد کوجامع نہیں خارج ہوااس سے اخرس۔

وَيَكْفِيْ فِيْ جَوَابِهَا الْمَنْعُ---:ان اعتراضات کے جواب میں منع کافی ہے،یعنی یوں کہاجائے کہ میں نہیں مانتا کہ یہ تعریف جامع نہیں بلکہ جامع ہے۔

فائدہ:منع اس کو کہتے ہیں کہ مخاطب کے قول کورد کردیا جائےاوراس پر کسی قسم کا دلیل پیش نہ کیا جائے۔

وَهُوَحَقِيْقِيٌّ اِنْ كَانَ بِالذَّاتِيَاتِ وَرَسْمِيٌّ اِنْ كَانَ بِاللَّازِمِ وَلَفْظِيٌّ بِلَفْظٍ اَظْهَرَمُرَادِفٍ وَقَدْاُجِيْزَ بِالْاَعَمِّ وَالذَّاتِيُّ مَافَهْمُهُ فِيْ فَهْمِ الذَّاتِ وَقِيْلَ مَالَايُعَلَّلُ وَيَنْقُضُ بِالْاِمْكَانِ اِذْلَااِمْكَانَ بِالْغَيْرِ۔

ترجمه: اور تعریف حقیقی ہوگا اگر ذاتیات کے ساتھ ہو اوررسمی ہوگا اگر لازم کے ساتھ ہو اور لفظی ہوگا اگر لفظ اظہرمرادف کے ساتھ ہو اور تحقیق جائز کیاگیاہے (تعریف لفظی) اعم کے ساتھ اور ذاتی وہ ہے جس کا فہم ، ذات کی فہم سے(خود) حاصل ہوتاہے اور کہا گیا ہے کہ

وہ ہے جس کی تعلیل نہیں کی جاتی(یعنی معلول بالعلۃ نہ ہو)اور اس پر نقض وارد ہوتا ہے امکان کے ساتھ اسلئے کہ کوئی امکان بالغیر نہیں ہوتا۔

تشریح:وَهُوَ حَقِيْقِيٌّ اِنْ كَانَ بِالذَّاتِيَاتِ---:یہاں سے مصنفؒ معرِّف (یعنی تعریف) کی تقسیم اقسام ثلاثہ کی طرف کررہے ہیں،توجاننا چاہیے کہ تعریف کی تین قسمیں ہیں (۱)تعریف حقیقی (۲)تعریف رسمی(۳) تعریف لفظی

(۱) تعریف حقیقی:وہ تعریف ہےجو ذاتیاتِ معرَّف کے ساتھ کی جائے،جیسے:فرس کی تعریف حیوان صاہل کے ساتھ کی جائے۔

(۲) تعریف رسمی:وہ تعریف ہے جو لوازمِ معرَّف کے ساتھ کی جائے،جیسے:انسان کی تعریف حیوان ضاحک کے ساتھ کی جائے۔

(۳)تعریف لفظی:وہ تعریف ہےجو لفظ اشہر مرادف کے ساتھ کی جائے،جیسے:غضنفر کی تعریف اسد کے ساتھ کی جائے۔

وَقَدْ اُجِيْزَ بِالْاَعَمِّ---:مصنفؒ متقدمین کی مذہب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تعریف بالاعم جائز ہے،یعنی معرِّف کا معرَّف سے اعم ہونا ان کے ہاں درست ہے،جیسے:اَلسَّعْدَانَةُ نَبَتٌ،سعدانہ ایک خاص گھاس ہے،اورنبت عام گھاس ہے تو اَلسَّعْدَانَةُ کے بارے میں جب مَاهِيَ کے ساتھ سوال کیا جائے تو اس کے تعریف میں نَبَتٌ کہنا یہ تعریف بالاعم ہوگا اور متقدمین کے ہاں یہ جائز اسلئے ہے کہ ان کے ہاں معرِّف اور معرَّف کے درمیان مساوات ضروری نہیں،اس لئے کہ تعریف سے مقصود امتیاز عَنْ بعضِ ما عَدَا ہوتا ہے۔

اور بعض حضرات شارحین کہتے ہیں کہ صرف تعریف لفظی، اعم کے ساتھ جائز ہے اسلئے کہ تعریف لفظی نفس وضاحت کیلئے آتا ہے اور معرَّف کی نفس وضاحت اعم کے ساتھ بھی آتا ہے، اور ہر جو تعریف حقیقی ورسمی ہیں وہ دونوں اعم ومساوی کے ساتھ جائز نہیں اسلئے کہ ان دونوں تعریفات میں یہ بات ضروری ہے کہ معرِّف اجلیٰ واشہر ہو معرَّف سے اسلئے کہ تعریف بالاعم جامع تو ہے مگر مانع نہیں، جیسے انسان کی تعریف اگر حیوان کے ساتھ کیجائے تو اس میں فرس وحمار بھی داخل ہوں گے اور تعریف بالمساوی میں جب مساوات، معرِّف اور معرَّف کے درمیان معرفت وجہالت میں آئے گی تو دونوں اکٹھے حاصل ہوں گے اور دونوں کا اکٹھا حاصل ہونا باطل ہے اسلئے کہ علت کی معرفت معلول کی معرفت پر مقدم ہوا کرتی ہے۔

فائدہ: معرَّف کی مذکورہ تقسیم اقسام ثلاثہ کی طرف یہ اصولیین کے ہاں ہے، اور ہر جو مناطقہ کی اصطلاح ہے، پس ان کے نزدیک تعریف بالرسم، تعریف حقیقی میں داخل ہے اسلئے کہ ان کے ہاں تعریف حقیقی کی دو قسمیں ہیں (۱) حد (۲) رسم اور پھر تعریف حقیقی کو کبھی تعریف لفظی اور کبھی تعریف اسمی کے مقابل گردانتے ہیں ۔واللہ اعلم

وَالذَّاتِيْ مَافَهْمُهُ فِيْ فَهْمِ الذَّاتِ---: مصنفؒ نے پہلے تعریف کی تین اقسام ذکر کیں، جن میں پہلی قسم تعریف حقیقی تھی اور اس کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ تعریف حقیقی وہ ہے جو ذاتیات معرَّف کے ساتھ کی جائے اب اس تعریف میں لفظ ذاتیات مذکور ہے اور یہ جمع ہے ذاتی کا تو مصنفؒ یہاں سے ذاتی کی دو تعریفات ذکر کر

رہے ہیں اور پھر دوسری تعریف کی ضعف کی طرف ''وَنُقِضَ بِالۡاِمۡکَانِ'' کے ساتھ اشارہ فرمارہے ہیں۔

تعریف اول:وَالذَّاتِیۡ مَافَھۡمُہٗ فِیۡ فَھۡمِ الذَّاتِ---:ذاتی وہ چیز ہے کہ فہم ذات کے ساتھ اس کی فہم خود حاصل ہوتی ہے،یعنی فہم ذات اس(ذاتی) کی فہم کو مستلزم ہوتا ہے،یعنی نفس ذات اس ذاتی پر دلالت کرتا ہے پس جب ذات شئ معلوم ہو گا تو اس کی ذاتی بھی معلوم ہوگی۔

تعریف ثانی:وَقِیۡلَ مَالَایُعَلَّلُ---:ذاتی وہ چیز ہے جو اپنے ثبوت میں محتاج اِلی العلۃ نہ ہو،بلکہ نفس ذات کی دلالت اس کیلئے کافی ہو،یعنی ذاتی وہ ہے جو معلول بالعلۃ نہ ہو، یعنی جعل جاعل کی بناء پر نہ ہو۔

فائدہ:میر ایساغوجی میں ''ذاتی''کی تعریف یوں کی گئی ہے ''مَایَکُوۡنُ دَاخِلًافِیۡ حَقِیۡقَۃِ الشَّیۡئِ''لیکن اس تعریف پر یہ سوال وارد کیا گیا ہے کہ نوع''ذاتی ''ہے انسان کیلئے اورانسان کی حقیقت میں داخل نہیں،بلکہ عین حقیقت ہے،لیکن اس سے جواب یہ ہے کہ مراد ''مَایَکُوۡنُ دَاخِلًا'' سے مَالَیۡسَ بِخَارِجٍ مِّنَ الۡحَقِیۡقَۃِہے چاہے اس سے جزء ہو یا اس کا عین ہو،بہرحال جب یہ تعریف موردِ اعتراض تھا تو مصنفؒ نے اس سے عدول کرکے الگ تعریفات ذکر کیے۔

وَیَنۡتَقِضُ بِالۡاِمۡکَانِ اِذۡلَااِمۡکَانَ بِالۡغَیۡرِ---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ تعریف ثانی پر اعتراض وارد کررہے ہیں،حاصل اس کا یہ ہے کہ آپ کی یہ تعریف مانع عن دخول الغیر نہیں داخل ہوا اس میں امکان بالنسبۃ الی الممکن اسلئے کہ

ممکن کے ذات کیلئے امکان بغیر واسطہ علت کے ثابت ہوتا ہے تو مقتضٰی تعریف کے مطابق یہ امکان، ممکن کیلئے ذاتی ہونا چاہئے ،حالانکہ ممکن (مثلاً انسان) کیلئے ذاتیات توحیوان ناطق ہیں امکان اس کے ذاتیات میں سے نہیں، اب رہی یہ بات کہ امکان ممکن کیلئے بلاواسطہ علت کیوں ثابت ہے تو یہ اسلئے کہ بوقت عدم علت یا بوقت عدم تاثیر علت ممکن کو یا واجب کہا جائے گا یا ممتنع اور بعد العلۃ وہ ممکن ہوگا تو اس سے قلب الحقائق اور اجتماع النقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے تو پتہ چلا کہ امکان ، ممکن کیلئے بلاواسطہ علت ثابت ہے وَھُوَ الْمَطْلُوْبُ،اور جب امکان کا ثبوت ممکن کیلئے بلاواسطہ علت ہوا تو ذاتی کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہ رہا۔

وَاُوْرِدَ تَعْرِيْفُ الْمَاهِيَّةِ بِنَفْسِهَا وَاَجْزَائِهَا تَحْصِيْلُ الْحَاصِلِ وَالْعَوَارِضُ خَارِجَةٌ فَلَا يَتَحَصَّلُ بِهَا الْحَقِيْقَةُ وَالْجَوَابُ اَنَّ التَّصَوُّرَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْاَجْزَاءِ تَفْصِيْلًا اِذَا رُتِّبَتْ وَقُيِّدَتْ فَهٰذَا الْمَجْمُوْعُ هُوَ الْحَدُّ الْمُوْصِلُ اِلَى الصُّوْرَةِ الْوُحْدَانِيَّةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِجَمِيْعِ الْاَجْزَاءِ اِجْمَالًا وَهُوَ الْمَحْدُوْدُ فَهٰهُنَا كَ تَحْصِيْلُ اَمْرٍ لَمْ يَكُنْ حَاصِلًا فَتَدَبَّرْ

ترجمہ: اور اس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ ماہیت کی تعریف اپنے نفس اور اپنے اجزاء کے ساتھ کرنا تحصیل الحاصل ہے اور عوارض خارج (عن الماہیت) ہوتے ہیں پس اس کے ساتھ حقیقت (مطلوبہ) حاصل نہیں کیا جاسکتا،اور جواب یہ ہے کہ وہ تصورات جو اجزاء کے ساتھ تفصیلی طور پر متعلق ہوان کو جب مرتب اور مقید کیا جائے پس یہ مجموعہ ہی تعریف ہے جو اس صورت وحدانیہ تک پہنچانے والی ہے جو تمام اجزاء کے ساتھ اجمالی طور پر متعلق

ہوتاہے اور وہ محدود ہے پس وہاں ایسے امر کی تحصیل ہوتاہے جو پہلے حاصل نہ تھی پس تو اس میں غور کر۔

تشریح:وَاُوْرِدَتَعْرِيْفُ الْمَاهِيَّةِ---:امام رازیؒ نے ماہیت کی تعریف پر یہ اشکال کی ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک تمام تصورات بدیہی ہیں محتاج اِلَی التعریف نہیں،چنانچہ اگر ان کی تعریف کی جائےتوتعریف یابنفسھا(یعنی اس ماہیت کی نفس کے ساتھ) ہو گا،جیسے اَلْاِنْسَانُ اِنْسَانٌ یااس ماہیت کے تمام اجزاءکے ساتھ ہو گا ،جیسے اَلْاِنْسَانُ حَيْوَانٌ نَاطِقٌ یابعض اجزاءکے ساتھ ہو گا،جیسے اَلْاِنْسَانُ حَيْوَانٌ یا عوارض کے ساتھ ہو گا،جیسے اَلْاِنْسَانُ ضَاحِكٌ اور تمام شقوق باطل ہیں،شق اول تو اسلئے باطل ہے کہ تَعْرِيْفُ الشَّيْئِ بِنَفْسِهٖ تحصیل حاصل ہےجوکہ باطل ہے،نیز اس میں تقدم الشئ علیٰ نفسہٖ کی خرابی بھی لازم آتاہےاورشق ثانی اسلئے باطل ہے کہ کسی شئ کے تمام اجزاءوہی چیزہےکیونکہ ذاتیات،ذات سے جدانہیں ہوتے، پس تمام ذاتیات کے ساتھ تعریف کرنابھی وہی تحصیل حاصل ہےاورتقدم الاجزاء علی الکل ہےجوکہ باطل ہے،اورشق ثالث اسلئےباطل ہےکہ جب تمام اجزاء کی معرفت کنہ کا فائدہ نہیں دیتا ،توبعض اجزاءکیسے دے گا،نیز اس صورت میں تقدم بعض الاجزاءعلی الکل لازم آئے گاجوکہ باطل ہے،اور شق رابع اسلئے باطل ہے کہ عرضیات شئے کے کُنہ وحقیقت کی افادہ نہیں کرتا،پس جب چاروں شقوں پر ماہیت تصوریہ کی تعریف کرنا درست نہ ہواتو معلوم ہوگیا کہ ماہیت کی تعریف کرنا غیر ممکن ہے ؟

وَالْجَوَابُ---: مصنفؒ شق ثانی کواختیار کرکے جواب دے رہے ہیں،جواب کا حاصل یہ ہے کہ میں ماہیت کی تعریف اس کے تمام اجزاءکے ساتھ کرتاہو،اور اگر آپ یہ اعتراض کرے کہ تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی تومیں کہتا ہوں کہ یہ خرابی لازم نہیں آتی اسلئے کہ یہاں اجمال اور تفصیل کا فرق ہے،یعنی ماہیت تصوریہ(مثلاًانسان)درجہ اجمال میں معرَّف اوردرجہ تفصیل میں معرِّف ہے،یعنی اجزائے حدکوجب تفصیلاًمرتب کیاجائے،مثلاًعام(جیسے حیوان)کومقدم اورخاص(جیسے ناطق)کوموخرکیاجائےاورپھرخاص کوعام کے لیےصفت بنایاجائےتویہ مجموعہ معرِّف ہوگا(اس کی حسی مثال آپ یوں بھی پیش کر سکتے ہیں کہ انسان کی ایک تصویر ہےجس میں انسان کے مختلف اعضاءکو مختلف ٹکڑوں پر جداجدا دکھایا گیا ہے،پس جب آپ ان ٹکڑوں کواکٹھا کریں گےتواس سے ایک اجمالی صورت ظاہر ہوگی،تو انسان کی اس تصویر میں تو وہی اجزاءہیں جو پہلے تفصیلی طور پر علیحدہ علیحدہ موجود تھے،لیکن اب ملنے کے بعداجمالی طورپرموجود ہوگئےاوراس سے کوئی تحصیل حاصل لازم نہیں آیا)پس جب معرَّف اور معرِّف میں اجمال وتفصیل کافرق ہےتوان میں مغایرت اعتباری حاصل ہوگااسلئےکہ اجمال وتفصیل میں مغایرت اعتباری ہوتا ہے ،اورجب مغایرت اعتباری حاصل ہواتو نہ تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتاہےاور نہ شئےکی تعریف نفس شئےسے لازم آتاہےفَافْهَمْ۔

فَتَدَبَّرْ---: فَتَدَبَّرْمیں یادِقت مقام کی طرف اشارہ ہےیاجواب آخر کی طرف اشارہ ہے کہ ہم شق رابع کو مختار کرکے جواب دیتے ہیں اور وہ یہ کہ ہم ماہیت

کی تعریف عوارض کے ساتھ کرتے ہیں اور اگر تو کہے کہ اس کے ساتھ کُنہ معرَّف حاصل نہ ہوگا تو میں کہتا ہو کہ تعریف میں مقصود کبھی کنہ معرَّف ہوتا ہے اور کبھی اِمتیاز عَمَّا عَدَاہ ہوتا ہے، پس تعریف بالعوارض اگرچہ مفید، کنہ معرَّف کے لیے نہیں ہے، لیکن اِمتیاز عماعداہ کا افادہ کرتی ہے۔

ثُمّ الدَّلِيْلُ مَايُمْكِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِيْحِ النَّظَرِ فِيْهِ اِلٰى مَطْلُوْبٍ خَبَرِيٍّ كَالْعَالَمِ وَقَدْيَخُصُّ بِالْقَطْعِيِّ وَيُسَمَّى الظَّنِّيُّ اِمَارَةً

ترجمہ: پھر دلیل (ہمارے اصطلاح) میں وہ ہے کہ اس میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری تک توصل ممکن ہو سکتا ہے جیسے عالم اور کبھی کبھی خاص کیا جاتا ہے (دلیل) قطعی کے ساتھ اور نام رکھا جاتا ہے ظنی کا امارہ۔

تشریح: ثُمَّ الدَّلِيْلُ---: یہاں سے مصنفؒ مبادی مطنقیہ میں سے پانچویں مبدأ کو ذکر کر رہے ہیں اور ماقبل کے ساتھ اس کا ربط یہ ہے کہ جب مصنفؒ موصَل تصوری یعنی معرِّف کے بیان سے فارغ ہوئے تو یہاں سے موصل تصدیقی یعنی دلیل و حجت کو بیان فرمارہے ہیں۔

دلیل کی تعریف: هُوَمَايُمْكِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِيْحِ النَّظَرِ فِيْهِ اِلٰى مَطْلُوْبٍ خَبَرِيٍّ یعنی دلیل اس چیز کو کہتے ہیں جس کے ساتھ ذہن اس کے مدلول میں صحیح نظر کرنے یا اس کے احوال میں صحیح نظر کرنے کے ساتھ مطلوب خبری پر علم کو پہنچتا ہو، یعنی دلیل وہ چیز ہے کہ جب اس کے مدلول میں فکر کر کے ترتیب دیا جائے تو یہ ترتیب ذہن کو مطلوب خبری جو کہ مجہول تصدیقی ہے تک پہنچا دیتا ہے۔

فائدہ:فِيۡهِ کے ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں(1) شئ کی طرف راجع ہو،تو اس وقت دلیل مرکب ہو گا اور شئ سے مراد قضایا ہوں گے،یعنی قضایا غیر مرتبہ میں جب ترتیب جاری کیا جائے تو یہ آپ کو پہنچائے گا مطلوب خبری کے علم کو۔

(2)احوال شئ کی طرف راجع ہو تو پھر دلیل مراد ہو گا،یعنی دلیل وہ شے ہے جس کے احوال میں اگر آپ ذکر فکر کریں تو آپ کو علم علی المطلوب الخبری تک پہنچائے گا،جیسے عالَم ایک شئے ہے جب آپ اس کے احوال میں غور وفکر کریں گے تو آپ کو اس کے احوال میں حدوث اور تغیر حاصل ہوں گے،پس ان کو ترتیب دیکر جب اَلۡعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ کہیں گے تو اس سے اَلۡعَالَمُ حَادِثٌ مطلوب خبری پر علم حاصل ہو گا۔

فائدہ:بِصَحِيۡحِ النَّظَرِ کہہ کر مصنفؒ نے نظر فاسد سے احتراز کیا اسلئے کہ وہ ذہن کو مطلوب خبری تک نہیں پہنچا دیتا۔

كَالۡعَالَمِ---:مصنفؒ نے دلیل کی مثال پیش کرتے ہوئے كَالۡعَالَمِ کہہ کر اس طرف بھی اشارہ کر دیا کہ دلیل صرف مفرد کے ساتھ خاص نہیں،کیونکہ اس نے کاف تمثیلی اس پر داخل کر دیا ہے اور اس میں قاعدہ یہ ہے کہ اس کا مدخول ممثل لہ کا بعض ہوتا ہے پس یہ صرف دلیل مفرد کا مثال ہوا۔

فائدہ:مصنفؒ نے کاف تمثیلی اس لیے داخل کر دیا،تاکہ وہ اعتراض جو شرح العقائد کے عبارت ''هُوَ الۡعَالَمُ'' پر وارد ہوتا ہے وہ اس پر وارد نہ ہو اور شرح العقائد کے عبارت پر یہ اعتراض اسلئے وارد ہوتا ہے کہ اس میں ''هُوَ'' مبتداء بھی معرفہ

اور ''اَلْعَالَمُ'' خبر بھی معرفہ ہے اور جب مبتدا خبر دونوں معرفہ ہوتے ہیں تو مفید حصر ہوتے ہیں، حالانکہ دلیل کا حصر صرف مفرد میں درست نہیں، فَافْهَمْ۔

وَقَدْ يَخُصُّ---: اس عبارت کو جاننے کے لیے بطور تمہید دو فائدوں کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ دلالت کے اعتبار سے دلیل کی دو قسمیں ہیں (۱) قطعی (۲) ظنی

دلیل قطعی: اس دلیل کو کہتے ہیں جو اپنے مدلول میں قطعیت کا فائدہ دیتا ہو یہاں تک کہ وہ محتمل نقیض نہ رہے، جیسے کتاب کے محکمات، اور سنت کے متواترات اور بعض اَولیات، جیسے: اَلشَّمْسُ مُشْرِقَةٌ وَالنَّارُ مُحْرِقَةٌ۔

دلیل ظنی: اس دلیل کو کہتے ہیں جو اپنے مدلول میں ظن کا فائدہ دیتا ہو اور اس کو امارہ اور علامہ کہا جاتا ہے، جیسے: زَيْدٌ سَارِقٌ، لِاَنَّهٗ يَطُوْفُ بِاللَّيْلِ وَكُلُّ طَائِفٍ بِاللَّيْلِ فَهُوَ سَارِقٌ فَزَيْدٌ سَارِقٌ، یہ دلیل ظنی ہے اسلئے کہ طواف فِي الليل صرف سرقہ کیلئے نہیں ہوتا۔

فائدہ: دلیل کے مصداقات تین ہیں (۱) قیاس (۲) استقراء (۳) تمثیل

اب مصنفؒ کے عبارت کا حاصل یہ ہے کہ دلیل کا اطلاق عام طور پر قیاس، اِستقراء اور تمثیل سب میں مشہور ہے، لیکن کبھی کبھی یہ خاص ہوتا ہے دلیل قطعی کے ساتھ، یعنی اَلدَّلِيْلُ مَايُمْكِنُ التَّوَصُّلُ بِهٖ اِلٰى مَطْلُوْبٍ خَبَرِيٍّ قَطْعِيٍّ، پھر اس وقت اس کا اطلاق صرف قیاس قطعی پر ہو گا، اسلئے کہ یہ ان مقدمات یقینیہ سے بنتا ہے جو نتیجہ پر علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے اور استقراء و تمثیل پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا

اسلئے کہ یہ دونوں مقدمات ظنیہ سے مرکب ہوتے ہیں جو نتیجہ پر علم ظنی کافائدہ دیتاہے۔

وَالْاِنْتَاجُ مَبْنِیٌّ عَلَی التَّثْلِیْثِ اِذْلَابُدَّمِنْ وَاسِطَةٍفَوُجِبَتِ الْمُقَدِّمَتَانِ وَمِنْ هٰهُنَا قَالَ الْمَنْطِقِیُّ هُوَقَوْلَانِ یَکُوْنُ عَنْهُ قَوْلٌ اٰخَرُوَهُوَیَتَنَاوَلُ الْاِسْتِقْرَاءَوَالتَّمْثِیْلَ وَقَدْ یُقَالُ یَسْتَلْزِمُ لِذَاتِهٖ قَوْلًااٰخَرَفَیَخْتَصُّ بِالْقِیَاسِ۔

ترجمہ: اور انتاج تثلیث پر مبنی ہے اسلئے(کہ ثبوت المحمول للموضوع) میں واسطہ کا ہونا ضروری ہے پس دو مقدموں کا ہوناضروری ہے اور اسی وجہ سے منطقی کہتا ہے کہ(دلیل) دو قضیے ہوتے ہیں جس سے قول آخر(یعنی نتیجہ)حاصل ہوتاہے اور یہ (دلیل منطقی) استقراءاور تمثیل کو بھی شامل ہے اور کبھی کبھی کہا جاتاہے(کہ دلیل وہ دو قضیے ہیں)جو بالذات قول آخر(یعنی نتیجہ) کومستلزم ہوتا ہے پس (اس وقت) یہ خاص ہوتا ہے قیاس کے ساتھ۔

تشریح:وَالْاِنْتَاجُ مَبْنِیٌّ عَلَی التَّثْلِیْثِ---:دلیل کی تعریف کےبعداب مصنفؒ یہ بات بیان کررہے ہیں،کہ دلیل سے نتیجہ کااخذکرناتب ممکن ہوگاجب یہ مشتمل ہوں تین اجزاءپریعنی(۱)موضوعِ مطلوب(۲)محمولِ مطلوب(۳)حداوسطِ مطلوب،پس ان تینوں اجزاءسےدومقدمے،یعنی صغریٰ وکبریٰ حاصل ہوں گےاورپھران دونوں سے مطلوب یعنی نتیجہ حاصل ہوگا،جیسےاَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌوَکُلُّ مُتَغَیِّرٍحَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ

وَمِنْ هٰهُنَا---: اوراس وجہ سے کہ دلیل میں اجزائے ثلاثہ کا ہوناضروری ہے مناطقہ دلیل کے تعریف میں کہتے ہیں ''هُوَقَوْلَانِ يَكُوْنُ عَنْهُ قَوْلٌ اٰخَرُ''یعنی دلیل مرکب ہے دو قول(یعنی دو مرکب مفید)سے جن سے قول ثالث(یعنی نتیجہ)لازم ہو

وَهُوَيَتَنَاوَلُ الْاِسْتِقْرَاءَ: اور مناطقہ کی اس تعریف کے مطابق "دلیل"قیاس، استقراء اور تمثیل سب کو شامل ہے۔

وَقَدْيُقَالُ هُوَقَوْلَانِ---: یہاں سے مصنفؒ دلیل کی تیسری تعریف کو ذکر کر رہے ہیں،فرماتے ہیں کہ کبھی کبھی دلیل منطقی کااطلاق اس پر ہوتاہے کہ''هُوَ قَوْلَانِ يَسْتَلْزِمُ لِذَاتِهٖ قَوْلًااٰخَرَلَالِوَجْهِ الْقَضْيَةِ الْاَجْنَبِيَّةِ'' پس اس تعریف میں يَسْتَلْزِمُ لِذَاتِهٖ کے قید کے ساتھ استقراء اور تمثیل سے احتراز کیا گیا،اس لیے کہ یہ دونوں بالذات قول اُخر کو مستلزم نہیں ہوتے،بلکہ ان کا استلزام مقدمہ اُخری کے سبب ہوتاہے جو کہ استقراء میں جزئیات کے تتبع اور تمثیل میں اشتراک فی العلۃ سے پیدا ہوتی ہے

فَيَخْتَصُّ---: جب دلیل کی مذکورہ تعریف لی جائے تو پھر یہ قیاس کے ساتھ خاص ہوگا استقراء و تمثیل کو شامل نہ ہوگا۔

وَلَهٗ خَمْسُ صُوَرٍقَرِيْبَةٍ اَلْاُوْلٰى اَنْ يُّعْلَمَ حُكْمٌ لِكُلِّ اَفْرَادِشَيْئٍ ثُمَّ يُعْلَمُ ثُبُوْتُهٗ لِلْاٰخَرِكُلًّااَوْبَعْضًا فَيَلْزَمُ ثُبُوْتُ ذَاكَ الْحُكْمُ لِلْاٰخَرِكَذٰلِكَ بِالضَّرُوْرَةِفَلَابُدَّمِنْ اِيْجَابِ الصُّغْرٰى وَكُلِيَّةِالْكُبْرٰى وَمَافِي التَّحْرِيْرِ اِلَّافِي مُسَاوَاةِطَرَفِي الْكُبْرٰى فَلَيْسَ بِشَيْئٍ لِاَنَّهٗ لَيْسَ لِذَاتِهٖ وَاُوْرِدَا لَيْسَ ب وَكُلُّ مَالَيْسَ ب ج وَالْجَوَابُ اَنَّ السَّلْبَ مِنْ

حَيْثُ هُوَهُوَرَفْعٌ مَحْضٌ وَعَقْدُالْوَضْعِ فِي الْكُبْرٰى لَايَخْلُوْ عَنْ مُلَاحَظَةِ ثُبُوْتٍ فَاِنْ لَاحَظَتْهٗ فِي الصُّغْرٰى فَلَاسَلْبَ بَلْ اِيْجَابُ سَلْبٍ وَاِلَّا فَلَا اِنْدِرَاجَ۔

ترجمہ: اوراس(قیاس) کےلئے پانچ صورتیں (یعنی اشکال) ہیں جو قریب کرنے والی ہےانتاج کو) پہلا (شکل) یہ ہے کہ شئی کے کل افرا د کے لیے حکم معلوم کیا جائے پھر اس کا ثبوت آخر کے لیے کلاً یا بعضاً معلوم کیا جائے پس آخر کے لیے ضروری طور پر اسی حکم کا ثبوت لازم ہو گا پس ضروری ہوا صغریٰ کا موجبہ ہونا اور کبری کا کلیہ ہونا اور وہ جو تحریر (نامی کتاب میں)ہے(کہ شکل اول صغری کے موجبہ ہونےکےبغیر نتیجہ نہیں دیتا تو وہ صرف اس صورت میں ہے جب طرفین کبریٰ میں مساوات نہ ہو لیکن) اگرطرفین کبریٰ میں مساوات ہو(توپھر ایجاب صغریٰ ضروری نہیں سلب صغریٰ کے ساتھ بھی منتج ہے)تو یہ کوئی چیز نہیں اسلئے کہ یہ (انتاج) بالذات نہیں (بلکہ بواسطہ مقدمہ اجنبیہ ہے)اوراس پراعتراض وارد کیاگیاہے کہ ''آ''لیس'' ب ''وکل مالیس ب ج،اورجواب (اس اشکال سے)یہ ہے کہ سلب (صغری میں)من حیث ھو سلب یہ رفع محض ہے اور کبریٰ میں جو عقد وضع ہے وہ ثبوت کے ملاحظہ سے خالی نہیں پس اس ثبوت کا لحاظ تو صغریٰ میں کرے گا تو کوئی سلب نہیں ہو گا بلکہ سلب کا اثبات ہو گا) یعنی صغری موجبہ معدولۃ المحمول ہو گا اوراگر لحاظ نہ کیاجائے اس ثبوت کا(صغری میں)تو اندراج نہیں ہو گا۔

تشریح: وَلَهٗ خَمْسُ صُوَرٍ---:جب مصنفؒ دلیل کی تعریف سے فارغ ہوئےتواب قیاس کےصور قریبہ خمسہ کوذکرکررہے ہیں،اگرچہ قیاس کے کل صورچھ ہیں،چار قیاس اقترانی کےاوردوقیاس استثنائی کے،لیکن مصنفؒ نے قیاس

اقترانی کے شکل رابع کو چھوڑدیاہے،ان کی تفصیل میں جاننے سے قبل بطور تمہید چندباتوں کاجاننا ضروری ہے (۱)پہلی بات:قیاس کی اولاًدو قسمیں ہیں (۱) قیاس اقترانی (۲)قیاس استثنائی،وجہ حصران دونوں میں یہ ہے کہ نتیجہ یانقیض نتیجہ باعتبار مادہ والصورۃ،قیاس میں یا مذکورہوگایانہ ہوگا،اگرمذکورہوتویہ قیاس استثنائی ہےاوراگر نہ ہو تو یہ قیاس اقترانی ہے۔

(۲)دوسری بات:قیاس اقترانی کے اشکال چارہیں،وجہ حصر ان میں یہ ہے کہ اگر حداوسط صغریٰ میں محمول اورکبریٰ میں موضوع ہوتویہ شکل اول ہےاوراگر بِالعکس ہو،یعنی صغریٰ میں موضوع اورکبریٰ میں محمول ہوتویہ شکل رابع ہے اور اگردونوں میں محمول ہوتویہ شکل ثانی ہےاوراگردونوں میں موضوع ہوتویہ شکل ثالث ہے،اب ان چاروں اشکال میں شکل اول اشرف ہےاس لیے کہ یہ بدیہی الانتاج ہے،نیز محصورات اربعہ ان کے نتائج میں آتے ہیں۔

اَلْاَوُلٰی اَنْ یُّعْلَمَ حُکْمٌ لِکُلِّ اَفْرَادِشَیْئٍ---:یہاں سے مصنفؒ قیاس اقترانی حملی کی شکل اول کوذکرکررہے ہیں شکل اول میں حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہوتاہےمصنفؒ شرائط شکل اول کو بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہے،کہ یہ معلوم کیاجائےکہ حکم یعنی محمول کبریٰ کاثبوت یامحمول کبریٰ کی نفی شئ یعنی (حداوسط)کےہرہر فردسےہےاورحاصل اس کایہ ہے کہ کلیت کبری شرط ہےخواہ وہ موجبہ ہویا سالبہ۔

ثُمَّ يُعۡلَمُ---: پھر حد اوسط کا ثبوت خواہ کُلًّا ہو یا بَعۡضًا، اٰخر یعنی اصغر کیلئے ہونا معلوم کیا جائے گا پس حاصل اس کا یہ نکلا کہ ایجابِ صغریٰ شرط ہے خواہ وہ کلیہ ہو یا جزئیہ۔

فَيَلۡزَمُ ثُبُوۡتُ ذٰلِكَ الۡحُكۡمِ لِلۡاٰخَرِ---: پس لازم ہوگا حکم یعنی (اس محمول) کبریٰ کا ثبوت، اٰخر (یعنی اصغر) کیلئے خواہ وہ کُلًّا ہو یا بَعۡضًا اور یہی نتیجہ ہے۔

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ شکل اول کے منتج ہونے کے لیے ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ شرط ہے اس کی ضروب منتجہ چار ہیں، جن کو آپ حضرات نے منطق کی کتابوں میں مکرّراً پڑھی ہیں، اب ہم صرف مثال کے ذکر کرنے پر اکتفاء کرتے ہیں، جیسے: كُلُّ اِنۡسَانٍ حَيۡوَانٌ وَكُلُّ حَيۡوَانٍ حَسَّاسٌ فَكُلُّ اِنۡسَانٍ حَسَّاسٌ اس مثال میں کبریٰ کے محمول یعنی حساس کو حد اوسط (حیوان) کے جمیع افراد کے لیے ثابت کیا گیا ہے، اور جیسے: كُلُّ اِنۡسَانٍ حَيۡوَانٌ وَلَاشَيۡئَ مِنَ الۡحَيۡوَانِ بِشَجَرٍ فَلَاشَيۡئَ مِنَ الۡاِنۡسَانِ بِشَجَرٍ اس مثال میں شجریت کی نفی حد اوسط یعنی حیوان کی تمام افراد سے کی گئی ہے، مذکورہ دونوں مثالوں میں صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ کلیہ تھی اور جب صغریٰ موجبہ جزئیہ ہو تو اس کی مثال، جیسے: بَعۡضُ الۡحَيۡوَانِ فَرَسٌ وَكُلُّ فَرَسٍ صِهَالٌ فَبَعۡضُ الۡحَيۡوَانِ صِهَالٌ

وَمَافِي التَّحۡرِيۡرِ اِلَّافِيۡ---: مصنفؒ نے پہلے ذکر کیا کہ شکل اول میں ایجابِ صغریٰ اور کلیت کبریٰ شرط ہے، یعنی ان دونوں شرطوں کے بغیر شکل اول نتیجہ نہیں دیتا اب اس عبارت سے مصنفؒ کا غرض ابن الہمامؒ پر رد ہے اسلئے کہ انہوں نے اپنے کتاب تحریر میں لکھا ہے "لَايُنۡتِجُ الشَّكۡلُ الۡاَوَّلُ اِلَّابَعۡدَاِيۡجَابِ الصُّغۡرٰى اِلَّافِيۡ صُوۡرَةِ

مَسَاوَاتِ طَرَفَيِ الۡكُبۡرٰى لِاَنَّهٗ لَا حَاجَةَ اِلٰى اِيۡجَابِ الصُّغۡرٰى فِيۡ هٰذِهِ الصُّوۡرَةِ "یعنی شکل اول کی انتاج کیلئے ایجاب صغریٰ شرط ہے، لیکن جب طرفین کبریٰ میں مساوات نہ ہو، اگر طرفین کبریٰ میں مساوات ہو تو پھر شکل اول سلب صغریٰ کے ساتھ نتیجہ دے گا، جیسے لَا شَيۡءَ مِنَ الۡاِنۡسَانِ بِحِمَارٍ وَكُلُّ حِمَارٍ نَاهِقٌ فَلَا شَيۡءَ مِنَ الۡاِنۡسَانِ بِنَاهِقٍ، اب یہاں کبریٰ میں چونکہ طرفین (حمار وناھق) میں مساوات ہے، کیونکہ جو افراد حمار کے ہیں وہی افراد ناہق کے بھی ہیں اور صغریٰ میں انسان سے حمار کا سلب بھی ہوا ہے، پس "سَلۡبُ اَحَدِ الۡمُتَسَاوِيَيۡنِ يَسۡتَلۡزِمُ سَلۡبَ الۡمُتَسَاوِي الۡاٰخَرِ کے تحت انسان سے ناہق کا سلب بھی درست ہو گا اور یہی یعنی انسان سے ناہق کا سلب کرنا نتیجہ ہے جو کہ درست ہے، ساتھ اس کے کہ صغریٰ موجبہ نہیں؟

فَلَيۡسَ بِشَيۡءٍ لِاَنَّهٗ لَيۡسَ لِذَاتِهٖ---: مصنفؒ، ابن الہمامؒ کے مذکورہ اعتراض پر رد کرتے ہوئے رقمطراز ہے کہ ابن الہمامؒ کا مذکورہ اعتراض کوئی معتد بہ اعتراض نہیں محض سینہ زوری ہے اسلئے کہ شکل اول کا بوقت مساوات طرفین کبریٰ، بغیر ایجاب صغریٰ کے نتیجہ دینا لِذَاتِهٖ نہیں بلکہ بواسطہ مقدمہ اجنبیہ کے ہے جو کہ سَلۡبُ اَحَدِ الۡمُتَسَاوِيَيۡنِ يَسۡتَلۡزِمُ سَلۡبَ الۡمُسَاوِي الۡاٰخَرِ ہے، حالانکہ تعریف قیاس میں اِستلزام معتبر، استلزام لذاتہٖ ہے۔

فائدہ: اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ نزاع، لفظی ہے حقیقی نہیں اس لیے کہ جو حضرات قیاس کی تعریف میں لذاتہٖ کا قید لگاتے ہیں تو ان کے ہاں انتاج شکل اول

کے لیے اِیجاب الصغریٰ شرط ہے اور جو حضرات تعریف میں اس قید کا اعتبار نہیں کرتے تو ان کے ہاں ایجاب صغریٰ شرط نہیں۔

وَاُوْرِدَ اَلَيْسَ بَ---: یہاں سے مصنفؒ شکل اول کے انتاج کے لیے جو شرط تھی، یعنی اِیجاب الصغری اس پر وارد ہونے والے دوسرے اعتراض کو ذکر کر رہے ہیں ، حاصل الاِعتراض یہ ہے کہ شکل اول میں صغریٰ کا موجبہ ہونا ضروری نہیں سالبہ ہوں تب بھی شکل اول نتیجہ دے گا، چنانچہ اس مثال میں "اَلَيْسَ بَ"(صغریٰ) وَكُلُّ مَالَيْسَ بَ جَ(کبریٰ) فَاجَ(نتیجہ) میں صغریٰ سالبہ ہے اور پھر بھی شکل اول منتج ہے۔

فائدہ: مذکورہ مثال کو آسان الفاظ میں یوں بھی ذکر کر سکتے ہیں "اَلثَّلَاثَةُ لَيْسَ بِزَوْجٍ وَكُلُّ مَالَيْسَ بِزَوْجٍ فَهُوَ فَرْدٌ فَالثَّلٰثَةُ فَرْدٌ"

وَالْجَوَابُ اَنَّ السَّلْبَ---: اس جواب کو سمجھنے کے لیے بطور تمہید چند باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

پہلی بات: وہ قضیہ جس میں حرف سلب ہوتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں(1)سالبہ جیسے زَيْدٌ لَيْسَ بِكَاتِبٍ(2)موجبہ معدولۃ المحمول، جیسے کُلُّ حَجَرٍ لَا اِنْسَانٌ(3) سالبہ معدولہ جیسے لَيْسَ الْحَجَرُ بِلَا جَمَادٍ

فائدہ: قضیہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ المحمول میں بظاہر کوئی فرق نہیں، لیکن در حقیقت ان میں دو طرح فرق ہے

(1)لفظی فرق:بسیطہ سالبہ میں حرف سلب رابطہ سے مقدم ہوتا ہے،جیسے اَلۡاِنۡسَانُ لَیۡسَ هُوَ بِحَجَرٍ اور موجبہ معدولۃالمحمول میں حرف سلب رابطہ سے مؤخر ہوتا ہے، جیسے اَلۡاِنۡسَانُ هُوَ لَیۡسَ بِحَجَرٍ

(2)مادہ کے اعتبار سے فرق:بسیطہ سالبہ اعم ہے موجبہ معدولۃالمحمول سے اس لیے کہ موجبہ وجود موضوع کو چاہتا ہے،جبکہ سالبہ میں وجود موضوع ضروری نہیں

(3)معنوی فرق:موجبہ معدولۃالمحمول میں رابطہ ایجابی اور سالبہ بسیطہ میں سلبی ہوتا ہے۔(مزید تفصیل کے لئے قطبی کی طرف مراجعت کرے)

دوسری بات:افراد موضوع اور مصداق موضوع کو ذات موضوع کہتے ہیں اور جس لفظ کے ساتھ ذات موضوع سے تعبیر کیا جاتا ہے اُسے موضوع کا وصف عنوانی کہتے ہیں،اور اس لفظ کا جو ماخذ و مشتق منہ ہے اس کو وصف موضوع کہا جاتا ہے،جیسے ''اَلۡاِنۡسَانُ حَيۡوَانٌ''میں افراد انسان،ذاتِ موضوع ہے اور ان افراد سے جو لفظ ''انسان'' کے ساتھ تعبیر ہوا ہے یہ وصف عنوانی ہے اور چونکہ یہ ماخوذ ہے انسانیت سے تو انسانیت وصف موضوع ہے۔

تیسری بات:ذات موضوع جس طرح وصف موضوع کے ساتھ متصف ہوتا ہے اس طرح وصف محمول کے ساتھ بھی متصف ہوتا ہے،پس جب اس کا اتصاف ذات موضوع کے ساتھ ہو تو اس کو عقد وضع کہتے ہیں اور جب وصف محمول کے ساتھ ہو تو اس کو عقد حمل کہتے ہیں۔

اب جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ صغریٰ (یعنی اَ لَیْسَ بْ)میں" سلب "مِنْ حَیْثُ ھُوَسَلْبٌ فَقَطْ نہیں جو رفع محض ہے(آسان الفاظ میں یوں کہیے کہ صغریٰ سالبہ بسیطہ نہیں)بلکہ اس میں عدمِ بائیت کا ثبوت ،الف کے لیے کیا گیاہے(یعنی موجبہ معدولۃالمحمول)ہے،یعنی صغریٰ میں عقد وضع کا لحاظ کیا گیا ہےیعنی اس میں ذات موضوع (یعنی افرادا)وصف موضوع (یعنی ا)کے ساتھ متصف ہونے کا لحاظ کیاگیاہے،اور مطلب اس کا یہ ہے کہ افرادا پر جب تک "ا" صادق ہو،اس کے لیے "لَیْسَ بْ" کا حکم ثابت ہوگا،پس صغریٰ میں ایجاب واثبات پایاگیاجوکہ شرط تھا۔

وَعَقْدُالْوَضْعِ فِي الْکُبْرٰی---: مصنفؒ فرماتے کہ کبریٰ میں جو عقدوضع ہےاس میں ثبوت کالحاظ رکھاگیاہے،یعنی اس میں ذات موضوع (یعنی افرادلَیْسَ بْ) وصف موضوع (یعنی لَیْسَ بْ)پر متصف ہوکراس کے لیے "جْ" ثابت کیاگیا ہے اور اسی عقد وضع کا لحاظ جب صغریٰ میں بھی کیاجائے(جیساکہ بیان کیاگیا)توپھر سلب باقی نہیں رہے گا،بلکہ صغریٰ موجبہ معدولۃالمحمول ہوگااوراشکال باقی نہیں رہے گا۔

وَاِلَّافَلَااِنْدِرَاجَ---: اوراگراسی عقد وضع کا لحاظ صغریٰ میں نہ رکھاگیا تو پھر اَصغر تحت الاوسط مندرج نہ ہوگا تومحمولِ کبریٰ جو کہ "جْ" ہے ثابت نہ ہوگا،اَصغر یعنی "ا" کے لیے تو قیاس غیر منتج ہوگافَافْهَمْ۔

آسان الفاظ میں جواب کاخلاصہ یہ ہے کہ معترض نے صغری(یعنی اَ لَیْسَ بْ)سالبہ بسیطہ فرض کرلیاہے،حالانکہ یہ سالبہ بسیطہ نہیں،بلکہ موجبہ معدولۃالمحمول ہے،پس معترض کااشکال مندفع ہے۔

وَالثَّانِیَۃُ اَنْ یُّعْلَمَ حُکْمٌ لِکُلِّ اَفْرَادِشَیْءٍ وَمُقَابَلَہٗ لِلْاٰخَرِ کُلُّہٗ اَوْبَعْضُہٗ فَیُعْلَمُ سَلْبُ ذٰلِکَ الشَّیْءِ عَنِ الْاٰخَرِ کَذٰلِکَ بِتَاَمُّلٍ۔

ترجمہ: اور دوسرا (شکل)یہ ہے کہ شئ کے کل افراد کیلئے حکم معلوم کیاجائے اور اس حکم کا مقابل (ایجاب اورسلب میں) آخر کیلئے ثابت کیاجائے(خواہ آخر کے) تمام افراد کے لیے ہو یا بعض افراد کیلئے پس(اس سے)اس شئے کاسلب آخر سے بھی اسی طرح معلوم ہو گایعنی(کلاً یابعضاً) غوروفکرکرنے کے ساتھ ۔

تشریح:وَالثَّانِیَۃُ---:شکل ثانی میں حداوسط صغریٰ وکبریٰ دونوں میں محمول ہوتاہےاور اس شکل کےاِنتاج کے لیےکلیت کبریٰ اوراِختلاف المقدمتین فی الکیف شرط ہے ، مصنفؒ کےبیان کے مطابق اس کاحاصل یہ ہے کہ

اَنْ یُّعْلَمَ---:حکم معلوم کیاجائےشئ(اکبر)کے تمام افراد کے لیے خواہ وہ ایجابی ہو یاسلبی یعنی کبریٰ کلیہ ہو خواہ موجبہ ہو یا سالبہ۔

وَمُقَابِلُہٗ لِلْاٰخَرِ---:اَیْ اَنْ یُّعْلَمَ مُقَابِلُ الْحُکْمِ الْاَوَّلِ فِی الْاِیْجَابِ وَالسَّلْبِ لِلْاٰخَرِاَوْبَعْضِہٖ:یعنی اس حکم کامقابل حکم معلوم کیاجائےآخر،یعنی (اصغر)کیلئےخواہ آخر(یعنی اصغر)کےتمام افرادکیلئےہویابعض افراد کیلئے(یعنی صغریٰ خواہ کلیہ ہویا جزئیہ)توخلاصہ یہ نکلا کہ بِاعتبارالکیف اِختلاف المقدمتین شرط ہے۔

فَیُعْلَمُ مِنْہُ سَلْبُ ذٰلِکَ الشَّیْءِ---:پس اس سےاس شئ (یعنی اکبرجوکہ محمول نتیجہ ہے)کاسلب معلوم کیاجائےگاشئ آخر(یعنی اَصغر)سے(جوکہ نتیجہ کاموضوع ہے

)خواہ نتیجہ سالبہ کلیہ ہویاسالبہ جزئیہ،اس سے یہ اشارہ حاصل ہواکہ شکل ثانی کا نتیجہ ہمیشہ سالبہ ہوتاہے۔

بِتَاَمُّلٍ---:مصنفؒ اشارہ کررہے ہیں کہ شکل،ثانی اِنتاج میں تامل یعنی غوروفکر کی طرف محتاج ہے اسلئے کہ شکل ثانی کا نتیجہ بدیہی نہیں ہوتا،بلکہ اس پر دلائل پیش کرنے کی طرف احتیاج ہوتی ہے،چنانچہ مناطقہ اس کے منتج ہونےپردلائل ثلاثہ یعنی(۱)دلیل خلف(۲)عکس کبریٰ(۳)عکس الصغریٰ ثُمَّ التَّرۡتِيۡبُ ثُمَّ النَّتِيۡجَةُ. پیش کرتے ہیں۔

فائدہ: شکل ثانی کی مثال،جیسےكُلُّ اِنۡسَانٍ حَيۡوَانٌ وَلَاشَيۡئَ مِنَ الۡحَجَرِبِحَيۡوَانٍ فَلَا شَيۡئَ مِنَ الۡاِنۡسَانِ بِحَجَرٍ

وَمَافِي الۡمُخۡتَصَرِاَنۡ لَّااِنۡتَاجَ اِلَّابِالۡاَوَّلِ فَادِّعَاءٌلِاَنَّ اللُّزُوۡمَ لَا لِمُقَدِّمَةٍ اَجۡنَبِيَّةٍ يَجُوۡزُ اَنۡ يَّكُوۡنَ مَعَ مُتَعَدَّدٍوَالدَّوۡرَانُ مَعَ الۡاَوَّلِ لَايُنَافِيۡهِ

ترجمہ: اور وہ بات جو مختصر الاصول میں ہے کہ انتاج حاصل نہیں ہوتا مگر شکل اول کے ساتھ پس وہ دعویٰ(بلادلیل)ہے اس لیے کہ لزوم مقدمہ اجنبیہ کے بغیر جائز ہے کہ وہ متعدد کے ساتھ حاصل ہوں اور(نتیجہ کا شکل)اول کے ساتھ دائر ہونالزوم کا منافی نہیں(باقی اشکال کے ساتھ)

تشریح:وَمَافِي الۡمُخۡتَصَرِ---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ،علامہ ابن حاجبؒ پرردکررہے ہیں اسلئے کہ اس نے اپنے کتاب مُختصر الاُصول میں یہ بات ذکر کی ہے کہ نتیجہ صرف شکل اول دیتاہے باقی اشکال نتیجہ نہیں دیتےاوریہ اسلئے کہ سلّم میں ہے کہ شکل ثانی جب نتیجہ دیتاہے جب اس میں عکس کبریٰ کرکے اس کو شکل اول

کی طرف رد کردیا جائے،اور شکل ثالث تب دیتا ہے،جب اس میں عکس صغریٰ کر کے اس کو شکل اول کی طرف پھیر دیا جائے،اور شکل رابع میں جب عکس المقدمتین کرکے اس کو شکل اول کی طرف پھیر دیا جائے تب نتیجہ دیتاہے،الحاصل نتیجہ بدیہی طورپر صرف شکل اول دیتاہے باقی اشکال نہیں دیتے توباقی اشکال کا ذکر کرنا فضول ہے۔

جواب:اِبن حاجبؒ کا یہ کہنا کہ ''لَااِنْتَاجَ اِلَّا بِالشَّکْلِ الْاَوَّلِ'' دعویٰ بلادلیل ہے اس لیے کہ ہم نے قیاس کی تعریف میں جو یہ کہا تھا کہ قیاس،نتیجہ ''لذاتہٖ'' دے گا تو یہی بات شکل ثانی،ثالث اوررابع میں بھی ہے اسلئے کہ یہ اشکال بھی مقدمہ اجنبیہ کے واسطے نتیجہ نہیں دیتے،بلکہ لذاتہٖ دیتے ہیں پس جب نتیجہ کوبالذات مستلزم ہونا ان اشکال ثلاثہ میں بھی پایا گیاتو شکل اول کے ساتھ اس کا لزوم خاص نہیں ہوا اورجب شکل اول کے ساتھ اس کالزوم خاص نہیں ہواتواِبن حاجبؒ کا دعویٰ حصر بھی درست نہ ہوگا۔

وَدَوَرَانُ النَّتِیْجَۃِ مَعَ شَکْلِ الْاَوَّلِ---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک وہم کاازالہ کررہے ہیں،کہ اگرکوئی یہ وہم کرے کہ شکل ثانی،ثالث اوررابع نتیجہ اس وقت دیتے ہیں جب ان کو شکل اول کی طرف پھیر دیا جائے تواس سے تو یہ معلوم ہوتاہے کہ نتیجہ صرف شکل اول دیتاہے اورباقی اشکال بغیراس کے نتیجہ نہیں دیتے جب تک ان کو شکل اول کی طرف نہ پھیرا جائے تومصنفؒ اس وہم کاازالہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شکل اول کی طرف ان کا پھیرناان کے لزوم لذاتہٖ کے منافی

نہیں،یعنی یہ ممکن ہے کہ شکل اول کی طرف لوٹنے کے ساتھ ساتھ یہ منتج لذاتہٖ بھی ہو۔

وَالثَّالِثَةُ اَنۡ يُّعۡلَمَ ثُبُوۡتُ اَمۡرَيۡنِ لِثَالِثٍ وَّاَحَدُهُمَا كُلِّيٌّ فَيُعۡلَمُ اِلۡتِقَاؤُهُمَا فِيۡهِ اَوۡثُبُوۡتُ اَمۡرٍ لَهٗ مَعَ عَدَمِ ثُبُوۡتِ الۡاٰخَرِ لَهٗ كَذٰلِكَ فَيُعۡلَمُ عَدَمُ اِلۡتِقَائِهِمَا فِيۡهِ فَلَا يَكُوۡنُ اللَّازِمُ اِلَّا جُزۡئِيًّا مُوۡجِبًا اَوۡسَالِبًا۔

ترجمہ: اور تیسرا شکل یہ ہے کہ امرین (یعنی اصغر واکبر) کا ثبوت امر ثالث (یعنی حداوسط) کے لیے معلوم کیا جائے اور دونوں میں سے کوئی ایک کلی ہو پس معلوم ہو گا ان دونوں کا ملنا اس (تیسرے امر میں یا ایک امر (یعنی اصغر) کا ثبوت ہو گا اس (تیسرے امر) کے لیے ساتھ دوسرے امر (یعنی اکبر) کے عدم ثبوت کے اس (تیسرے امر) کے لیے اس طرح (یعنی کسی ایک کے کلیت کے ساتھ) پس معلوم ہو گا ان دونوں کا نہ ملنا اس (تیسرے امر) میں پس نہیں ہو گا لازم (یعنی نتیجہ) مگر موجبہ جزئیہ یا سالبہ جزئیہ۔

تشریح:وَالثَّالِثَةُ اَنۡ يُّعۡلَمَ---:شکل ثالث میں حداوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہوتا ہے اوراس شکل کے انتاج کیلئے ایجاب صغریٰ اور کُلِيَّةُاحد المقدمتین شرط ہے مصنفؒ کے بیان کے مطابق اس کا حاصل یہ ہے کہ اَنۡ يُّعۡلَمَ---: امرین (یعنی اصغر واکبر) کا ثبوت معلوم کیا جائے امر ثالث (یعنی حداوسط) کیلئے اور یہ کہ ان دونوں (یعنی صغری وکبریٰ) میں سے کوئی ایک کلیہ ہو،پس اس میں اشارہ ہوا تین صورتوں کی طرف (۱) دونوں موجبہ کلیہ ہو(۲)صغری جزئیہ اور کبریٰ کلیہ (۳) صغریٰ کلیہ کبریٰ جزئیہ۔

فَیُعْلَمُ اِلْتِقَاءُ هُمَا فِیْهِ---:یعنی جب اس میں اصغر کا ثبوت،اوسط کے لیے اور اکبر کا ثبوت بھی اوسط کے لیے کیا گیاتو اس سے اصغر اور اکبر کا ملاقات حداوسط میں معلوم کیا جائے گا،یعنی جب حداوسط کو اصغر کے لیے ثابت کیا گیااور اوسط،اصغر کے افراد میں سے ہوااور اکبر ثابت ہے اوسط کے لیےتو اکبر بھی اصغر کے افراد میں سے ہوگا اوراس کا ثبوت اصغر کے لیے ہوگا،لیکن تمام افراد کے لیے نہیں،بلکہ بعض افراد کے لیےاس لیے کہ شکل ثالث کا نتیجہ ہمیشہ جزئیہ ہوتاہے۔

اَوْ یُعْلَمُ ثُبُوْتُ اَمْرٍ لَهٗ---:یاایک امر(یعنی اصغر)کاثبوت ہوگااوسط کے لیےصغریٰ میں (یعنی صغریٰ موجبہ ہوگا)ساتھ دوسرے امر(یعنی اکبر)کےعدم ثبوت کااوسط کیلئے کبری میں،کَذٰلِکَ اسی طرح یعنی کہ ان میں سے کوئی ایک کلیہ ہو،پس اس میں بھی اشارہ ہواتین صورتوں کی طرف (۱)صغریٰ موجبہ کلیہ کبری سالبہ کلیہ (۲)صغریٰ موجبہ کلیہ کبری سالبہ جزئیہ(۳)صغریٰ موجبہ جزئیہ کبری سالبہ کلیہ۔

فَیُعْلَمُ عَدَمُ اِلْتِقَاءِ هِمَا فِیْهِ---:یعنی جب صغریٰ میں ایجاب کلی یاجزئی ہوگا تو اوسط،اصغر کے افراد میں سے ہوگا،یعنی اوسط کے تمام افراد ، اصغر کے افراد ہوں گے،اور کبریٰ میں جب سلبِ اکبرعن الاوسط کلاًّیابعضاًکیا گیا تو اکبر کے افراد کا سلب ہوا،اوسط سے اورجب اکبر،اوسط کےافرادمیں سے نہ ہواتو اصغرکےافراد میں سے بھی نہ ہوگا(اسلئے کہ اوسط ، اصغر کے افراد میں سےہے)اوریہی نتیجہ ہے۔

فَلَایَکُوْنُ---:مصنفؒ یہ فرماتے ہیں کہ شکل ثالث کا نتیجہ ہمیشہ جزئیہ ہوگاخواہ موجبہ جزئیہ ہویاسالبہ جزئیہ ہواور وجہ اس کی یہ ہے کہ قواعد فن کلیات ہوتے

ہیں تو شکل ثالث میں بعض اوقات نتیجہ کلیہ بھی آسکتا ہے، لیکن چونکہ ہر جگہ یہ درست نہیں آتا اور جزئیہ ہر جگہ صحیح آتا ہے اسلئے مصنفؒ نے کہا کہ اس کا نتیجہ ہمیشہ جزئیہ آئے گا۔

فائدہ: شکل ثالث کی مثال، جیسے: کُلُّ اِنْسَانٍ حَیْوَانٌ، وَلَیْسَ بَعْضُ الْاِنْسَانِ بِکَاتِبٍ فَبَعْضُ الْحَیْوَانِ لَیْسَ بِکَاتِبٍ

وَالرَّابِعَةُ اَنْ یَّثْبُتَ الْمُلَازَمَةُ بَیْنَ اَمْرَیْنِ فَیُنْتِجُ فِیْهِ وَضْعُ الْمُقَدَّمِ وَضْعَ التَّالِیْ وَاِلَّا فَلَالُزُوْمَ وَلَاعَکْسَ لِجَوَازِ اَعَمِّیَّةِ اللَّازِمِ وَالرَّفْعُ بِالْعَکْسِ وَاُوْرِدَ مَنْعُ اِسْتِلْزَامِ الرَّفْعِ اَلرَّفْعَ لِجَوَازِ اِسْتِحَالَةِ اِنْتِفَاءِ اللَّازِمِ فَاِذَا وَقَعَ جَازَ عَدَمُ بَقَاءِ اللُّزُوْمِ فَلَا یَلْزَمُ اِنْتِفَاءُ الْمَلْزُوْمِ اَقُوْلُ اَللُّزُوْمُ حَقِیْقَةً اِمْتِنَاعُ الْاِنْفِکَاکِ فِیْ جَمِیْعِ الْاَوْقَاتِ وَالتَّقَادِیْرِ فَوَقْتُ الْاِنْفِکَاکِ وَهُوَ وَقْتُ عَدَمِ بَقَاءِ اللُّزُوْمِ دَاخِلٌ فِی الْجَمِیْعِ فَهٰذَا الْمَنْعُ یَرْجِعُ اِلٰی مَنْعِ اللُّزُوْمِ وَقَدْ فُرِضَ هٰفٌ فَتَدَبَّرْ۔

ترجمہ: اور چوتھا (شکل) یہ ہے کہ دو امروں کے درمیان ملازمہ ثابت کیا جائے پس نتیجہ دے گا اس میں وضع مقدم، وضع تالی کا ورنہ کوئی لزوم نہ ہو گا، اور اس کا عکس نہیں لازم کے عام جائز ہونے کی وجہ سے اور رفع برعکس ہو گا اور (اس کے قول **والرفع بالعکس** پر) رفع تالی کے رفع مقدم کی طرف مستلزم نہ ہونے کے ساتھ اعتراض وارد کیا گیا ہے لازم کے انتفاء کے محال کے جائز ہونے کی وجہ سے پس جب یہ (محال) واقع ہو تو لزوم کے بقاء کا معدوم ہونا بھی جائز ہو گا پس ملزوم کا انتفاء لازم نہ ہو گا، میں کہتا ہوں (جواب میں) کہ لزوم (کلی) حقیقت میں تمام تقادیر اور اوقات میں انفکاک کے ممتنع ہونے کو کہتے ہیں پس انفکاک کا وقت جو کہ لزوم بقاء کے معدوم ہونے کا وقت ہے تمام (تقادیر اور اوقات) میں داخل

ہے پس یہ منع (استلزام الرفع الرفعَ) منع لزوم کی طرف راجع ہو گا (اور انتاج بقائے لزوم پر مبنی ہے) اور تحقیق (لزوم) فرض کیا گیا تھا، ھٰذَا خُلْفٌ پس تو اسمیں غور کر۔

تشریح: وَالرَّابِعَةُ---: مصنفؒ جب قیاس اقترانی کی تین صورتوں سے فارغ ہوئے، تو اب یہاں سے قیاس استثنائی کی دو صورتوں کو بیان فرمارہے ہیں ان میں سے پہلی صورت قیاس استثنائی اتصالی وضعی ورفعی کی ہے اور حاصل وضعی کا یہ ہے کہ اس میں عین مقدم کا استثناء ہو گا جس سے نتیجہ میں عین تالی آئے گی، جیسے اِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ لٰكِنَّ الشَّمْسَ طَالِعَةٌ فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ اور اس کا عکس (یعنی عین تالی کا استثناء عین مقدم کا) نتیجہ نہیں دیتا، اور مصنفؒ کے بیان کے مطابق اس کا حاصل یہ ہے۔ کہ

اَنْ يَّثْبُتَ---: دو امروں (یعنی مقدم) اور (تالی) کے درمیان ملازمہ (یعنی تلازم) ثابت کیا جائے۔

فَيَنْتِجُ فِيْهِ---: پس نتیجہ دے گا اس قیاس میں وضع مقدم کا استثناء (یعنی عین مقدم کے وجود کا استثناء) وضع تالی (یعنی عین تالی کے وجود) کا۔

وَاِلَّا فَلَا لُزُوْمَ---: مصنفؒ دلیل ذکر کررہے ہیں اس بات پر کہ اگر وضع مقدم کا استثناء، وضع تالی کا نتیجہ نہ دے تو مقدم اور تالی کے درمیان لزوم نہیں آئے گا اور یہ اسلئے کہ ان دونوں کے درمیان لزوم کا مطلب یہ تھا کہ جہاں ملزوم (یعنی وضع مقدم) آئے گا تو وہاں لازم (وضع تالی) بھی ضرور آئے گا اور اگر ملزوم بغیر لازم کے آجائے تو یہ ملزوم اور لازم، ملزوم اور لازم نہ رہیں گے۔

وَلَاعَكْسَ---:یعنی وضع تالی کا استثناء،وضع مقدم کا نتیجہ نہیں دے گا۔

لِجَوَازِاَعَمِّيَّةِ اللَّازِمِ:---مصنفؒ دلیل ذکر کررہے ہیں اس بات پر کہ وضع تالی کااستثناء،وضع مقدم کانتیجہ کیوں نہیں دیتاتویہ اسلئے کہ لازم(یعنی تالی) کبھی کبھی ملزوم(یعنی مقدم) سے اعم ہوتاہےاور تحقق عام، تحقق خاص کو مستلزم نہیں ہوتا۔

وَالرَّفْعُ بِالْعَكْسِ---:مصنفؒ قیاس استثنائی رفعی کوذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ رفع،وضع کے عکس پر ہے،اور حاصل اس کا یہ ہے کہ رفع تالی(یعنی تالی کی عدم وجود) رفع مقدم(یعنی مقدم کے عدم وجود) کانتیجہ دے گا،جیسے:اِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُمَوْجُوْدٌلٰكِنَّ النَّهَارَلَيْسَ بِمَوْجُوْدٍ فَالشَّمْسُ لَيْسَتْ بِطَالِعَةٍ

لَاالْعَكْسُ:---یعنی رفع مقدم کااستثناء،رفع تالی کانتیجہ نہیں دے گا،اسلئے کہ ملزوم خاص(یعنی رفع مقدم)کی نفی،لازم عام(یعنی رفع تالی)کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔

وَاُوْرِدَمَنْعُ اِسْتِلْزَامِ الرَّفْعِ الرَّفْعَ---:مصنفؒوَالرَّفْعُ بِالْعَكْسِپروارد ہونے والےاعتراض اور اس کے جواب کوذکر کررہے ہیں،حاصل الاعتراض یہ ہے کہ آپ نے یہ کہا کہ رفع تالی ،رفع مقدم کو مستلزم ہےتو معترض کہتا ہے کہ میں اس کوتسلیم نہیں کرتااسلئے کہ ممکن ہے کہ رفع تالی محال ہو(جیسے كُلَّمَاوَجَدَ الْعَالَمُ وَجَدَ الْوَاجِبُ میں رفع تالی محال ہے)اوریہ بات ثابت ہے کہ ایک محال دوسرے محال کومستلزم ہوسکتا ہے،پس جب ہم رفع تالی(جوکہ یہاں عدم وجود باری تعالیٰ ہے) کوفرض کریں گے،(جوکہ محال ہے اورفرض محال ، محال نہیں) تومقدم اور تالی

کے درمیان عدم لزوم بھی فرض کریں گے، اور یہ عدم لزوم بین المقدم والتالی بھی اگرچہ محال ہے، لیکن استلزام محال اِلٰی محال آخر محال نہیں ، خلاصہ یہ کہ جب ہم نے محال اول (یعنی عدم وجود باری تعالیٰ) فرض کیا تو محال ثانی(یعنی عدم لزوم بین المقدم والتالی بھی) فرض کرلیاتو اس میں انتفاء تالی (یعنی عدم وجود باری تعالیٰ)مقدم کے وجود(یعنی وجود عالم)کے ساتھ آیا(اسلئے کہ ہم نےعدم لزوم بین المقدم والتالی فرض کیاہے)پس جب اِنتفاء تالی،وجود مقدم کے ساتھ آیا تورفع تالی، مستلزم نہ ہوارفع مقدم کوتو جناب عالی آپ کی یہ بات کہ رفع تالی ، رفع مقدم کومستلزم ہوتاہے درست نہ ہوئی؟

اَقُوْلُ اَللُّزُوْمُ---:جواب کاخلاصہ یہ ہے کہ انتفاءورفع تالی مستلزم ہےانتفاءورفع مقدم کواسلئے کہ اگررفع تالی مستلزم نہ ہورفع مقدم کوتولازم آئے گاخلاف مفروض لٰكِنَّ التَّالِيَ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهٗ،وجہ بطلان التالی یعنی لازم (تالی) کےلازم نہ ہونے کاباطل ہوناتوبالکل ظاہر ہے اوروجہ ملازمہ یہ ہے کہ (رفع تالی کا رفع مقدم کومستلزم ہونےمیں لزوم ہےاور) لزوم عبارت ہےاِمْتِنَاعُ اِنْفِكَاكِ اللَّازِمِ عَنِ الْمَلْزُوْمِ فِيْ جَمِيْعِ اَوْقَاتِ وُجُوْدِالْمَلْزُوْمِ وَفِيْ جَمِيْعِ تَقَادِيْرِہٖسے اب اگر ہم رفع تالی(یعنی رفع واجب تعالیٰ یعنی عدم وجودِباری تعالیٰ)فرض کریں گے تو بعض اوقات (جوکہ لزوم باقی نہ ہونے کا وقت ہے) میں انفکاک لازم عن الملزوم لازم آئے گا جوکہ خلاف مفروض ہےاسلئے کہ مقدم اورتالی میں لزوم وُجُوْدًاوَ عَدَمًافِي الْاَوْقَاتِ وَفِي التَّقَادِيْرِكُلِّهَامفروض تھا۔

فَھٰذَاالْمَنْعُ---: پس رفع تالی کا رفع مقدم کی طرف مستلزم نہ ہونے کا رجع دونوں کے درمیان لزوم کے رفع ہونے کی طرف ہوگا، حالانکہ ان دونوں کے درمیان لزوم پہلے سے مفروض ہے پس رفع لزوم، وجودِ لُزُوم کے فرض کرنے کے بعد خلاف مفروض ہے جو کہ باطل ہے۔

فَافْهَمْ فَتَدَبَّرْ---: اس میں اشارہ دِقّتِ مقام کی طرف ہے یا اس میں مذکورہ جواب پر رد کی طرف اشارہ ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ قضیہ شرطیہ متصلہ کلیہ میں لزوم معتبرہ وہ لزوم تالی مع المقدم ہے جو جمیع اوقات اور جمیع تقادیر ممکنۃ الاجتماع مع المقدم میں ہو اور یہاں بوقت اِنتفاء اللازم (یعنی واجب تعالیٰ کے عدم کو فرض کرنے کے وقت) تالی ممکنۃ الاجتماع مع المقدم نہیں اس لیے کہ تقدیر منافی للتالی یا تقدیر منافی مع اللزوم، میں تالی ممکن الاجتماع مع المقدم نہیں رہتا، اور یہاں رفع تالی کی تقدیر، تالی کے ساتھ منافی ہے اسلئے کہ اس تالی کا رفع محال ہے، پس یہ تقدیر تالی، تقادیر ممکنۃ الاجتماع مع المقدم میں داخل نہ ہوگا، اور جب اس میں داخل نہ ہوا تو اس تقدیر پر لزوم کے منتفی ہونے پر قول کرنا، اِنتفاء لزوم کی طرف راجع نہ ہوگا، بلکہ انتفاء واقعی ہوگا، لہٰذا کوئی خلاف مفروض لازم نہیں آئے گا، لیکن جواب یہ ہے کہ معترض دو حال سے خالی نہ ہوگا یا اسکے نزدیک وقت الانفکاک، جمیع اوقات میں داخل ہوگا یا نہیں اگر داخل ہو تو پھر تو رفع تالی، رفع مقدم کو مستلزم ہوگا اور اگر داخل نہیں تو پھر لزوم، لزوم کلی نہیں رہے گا، حالانکہ مفروض لزوم کلی تھا فَافْهَمْ

وَالْخَامِسَةُ اَنْ یُّعْلَمَ الْمُنَافَاۃُ بَیْنَھُمَا اِمَّا صِدْقًا فَقَطْ اَوْکِذْبًا فَقَطْ اَوْفِیْھِمَا فَیَلْزَمُ النَّتَائِجُ بِحَسْبِھَا فَتَفَکَّرْ۔

ترجمہ: اور پانچواں (شکل) یہ ہے کہ دونوں (امروں) میں منافات معلوم کیا جائے یا صرف صدق کے اعتبار سے اور یا صرف کذب کے اعتبار سے اور یا دونوں میں پس اس کے موافق نتائج لازم ہوں گے پس تو اس میں فکر کر۔

تشریح: وَالْخَامِسَةُ اَنْ یُّعْلَمَ الْمُنَافَاتُ---: مصنفؒ جب قیاس استثنائی اتصال کے بیان سے فارغ ہوئے اب قیاس استثنائی انفصالی کو ذکر کر رہے ہیں، قیاس استثنائی اِنفصالی کی تین قسمیں ہیں جن کی طرف مصنفؒ نے اپنی عبارت میں اشارہ کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ

(۱) **اَنْ یُّعْلَمَ الْمُنَافَاۃُ---:** مقدم اور تالی کے درمیان منافات صرف صدقاً معلوم کیا جائے اور صدقاً کا مطلب یہ ہے کہ دونوں اکٹھے جمع نہ ہو، اگرچہ دونوں کا مرتفع ہونا درست ہو اس کو منفصلہ مانع الجمع کہتے ہے اب اس قیاس استثنائی انفصالی میں مقدم اور تالی میں سے کسی ایک کے عین کا استثناء، دوسرے کی نقیض کا نتیجہ دے گا بالفاظ دیگر ان میں سے ہر ایک کا وضع، دوسرے کے رفع کا نتیجہ دے گا اور یہ اسلئے کہ اگر رفع آخر کا نتیجہ نہ دے تو وضع آخر کا نتیجہ دیں گا، ورنہ اِرتفاع النقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے، پس جب وضع آخر کا نتیجہ دیا تو یہ درست نہیں اسلئے کہ پھر مقدم اور تالی کے درمیان جمع آئے گا، حالانکہ مانعۃ الجمع میں دونوں جمع نہیں ہو سکتے، لہٰذا ماننا پڑے گا کہ مانعۃ الجمع میں کسی ایک کے عین کا استثناء دوسرے کے

نقیض کا نتیجہ دے گا، وَھُوَالْمَطْلُوْبُ جیسے: ھٰذَاالشَّیْئُ اِمَّااَنْ یَّکُوْنَ شَجَرًااَوْ حَجَرًا لٰکِنَّہٗ شَجَرٌفَھُوَلَیْسَ بِحَجَرٍ اَوْلٰکِنَّہٗ حَجَرٌفَھُوَلَیْسَ بِشَجَرٍ

(۲) اَوْکِذْبًافَقَطْ---: دوسرے یہ کہ مقدم اور تالی کے درمیان منافات صرف کِذْبًامعلوم کیا جائے اور کِذْبًاکا مطلب یہ ہے کہ دونوں اکٹھے مرتفع نہ ہو، اگرچہ دونوں کا جمع ہونا درست ہو اس کو منفصلہ مانع الخلو کہتے ہے اب اس قیاس استثنائی انفصالی میں مقدم اور تالی میں سے کسی ایک کی نقیض کا استثناء دوسرے کے عین کا نتیجہ دے گا، بالفاظ دیگران میں سے ہرایک کا رفع، دوسرے کے وضع کا نتیجہ دے گا اور یہ اسلئے کہ اگر وضع آخر کا نتیجہ نہ دے تو رفع آخر کا نتیجہ دیں گا، ورنہ ارتفاع النقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے، پس جب رفع آخر کا نتیجہ دیا تو یہ درست نہیں، اسلئے کہ پھر مقدم اور تالی دونوں کا رفع لازم آئے گا، حالانکہ مانعۃ الخلو میں دونوں کا رفع درست نہیں، لہٰذا ماننا پڑے گا کہ مانعۃ الخلو میں کسی ایک کی نقیض کا استثناء دوسرے کے عین کا نتیجہ دے گا وَھُوَالْمَطْلُوْبُ. جیسے: ھٰذَاالشَّیْئُ اِمَّالَا شَجَرٌاَوْ لَا حَجَرٌلٰکِنَّہٗ لَا حَجَرٌفَھُوَشَجَرٌاَوْلٰکِنَّہٗ لَا شَجَرٌفَھُوَحَجَرٌ

(۳) اَوْفِیْھِمَا---: تیسرا یہ کہ مقدم اور تالی کے درمیان منافات صِدْقًاوَکِذْبًامعلوم کیا جائے، یعنی نہ دونوں جمع ہوسکتے ہو اور نہ مرتفع اس کو منفصلہ حقیقیہ کہتے ہیں، اب اس قیاس استثنائی انفصالی میں مقدم اور تالی میں سے کسی ایک کے عین کا استثناء دوسرے کی نقیض کا، اور ان میں سے کسی ایک کی نقیض کا استثناء دوسرے کے عین کا نتیجہ دے گا، جیسے: اِمَّااَنْ یَّکُوْنَ ھٰذَاالْعَدَدُزَوْجًااَوْفَرْدًا. لٰکِنَّہٗ زَوْجٌ فَلَا یَکُوْنُ

فَرْدًا اَوْ لٰكِنَّهٗ فَرْدٌ. فَلَا يَكُوْنُ زَوْجًا. اَوْ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ بِزَوْجٍ. فَيَكُوْنُ فَرْدًا ، اَوْ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ بِفَرْدٍ. فَيَكُوْنُ زَوْجًا

فَتَفَكَّرْ---: اس میں اشارہ ہے صدق، کذب یا دونوں میں منافات کے موافق نتائج کے استخراج کی طرف، لیکن اس کو ہم نے تفصیلاً ذکر کر دیا۔

فائدہ: اللہ تعالی کے فضل وکرم سے اقسام خمسہ ختم ہوئے اور اس کے ساتھ مبادی خمسہ منطقیہ بھی انتہاء کو پہنچ گئے، اب آگے مصنفؒ مبادی کلامیہ کو شروع کریں گے اِن شاء اللہ۔

مَسْأَلَةٌ: اَلسُّمَيْنَةُ نَفَوْا اِفَادَةَ النَّظَرِ الْعِلْمَ مُطْلَقًا قَائِلِيْنَ بِاَنْ لَّا عِلْمَ اِلَّا بِالْحِسِّ لِاَنَّ الْجَزْمَ قَدْ يَكُوْنُ جَهْلًا وَهُوَ مَثَلُ الْعِلْمِ فَبِمَاذَا يُعْلَمُ اَنَّ الْحَاصِلَ بَعْدَهٗ عِلْمٌ وَيُجَابُ بِاَنَّهٗ يَتَمَيَّزُ بِالْعَوَارِضِ فَاِنَّ الْبَدَاهَةَ تَحْكُمُ عِنْدَ النَّظَرِ الصَّحِيْحِ اَنَّهٗ عِلْمٌ لَا جَهْلٌ اَقُوْلُ وَفِيْهِ اَنَّهٗ بِمَاذَا يُعْلَمُ اَنَّهٗ نَظَرٌ صَحِيْحٌ فَاِنَّ الْاِحْتِمَالَ قَائِمٌ مِنَ الْمُبَادِئِ اِلَى الْمَقَاطِعِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالْحِسُّ لَا يُفِيْدُ اِلَّا عِلْمًا جُزْئِيًّا وَهُوَ لَا يَكُوْنُ كَاسِبًا بَلِ الْحَقُّ مَنْعُ التَّمَاثُلِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا فَتَدَبَّرْ۔

ترجمہ: مسئلۃ: سمینہ نے نظر عقلی کے افادہ علم ہونے کی مطلقاً نفی کی ہے اس حال میں کہ کہتے ہیں کہ علم (حاصل) نہیں (ہوتا) مگر حس کے ساتھ اس لیے کہ جزم کبھی کبھی جہل ہوتا ہے اور وہ بھی (تیقن میں) مثل علم کے ہے پس کس چیز سے پتہ چل جائے گا کہ نظر عقلی کے بعد حاصل ہونے والی چیز علم ہے (جہل نہیں) اور جواب کیا گیا ہے کہ علم (جہل سے) عوارض کے ساتھ ممتاز کیا جائے گا اس لیے کہ نظر صحیح کے دوران بداہت حکم لگاتی ہے کہ (حاصل بعد النظر) علم ہے اور جہل نہیں میں کہتا ہوں اور اس

میں اشکال ہے (اور وہ یہ) کہ کس چیز سے معلوم ہو کیا جائے گا کہ یہ نظر صحیح ہے اسلئے کہ (عدم صحت کا) احتمال مبادی سے مطالب کی طرف برابری کے طور پر قائم ہے اور حس افادہ نہیں کرتا مگر علم جزئی کا اور وہ جزئی کاسب نہیں بن سکتا بلکہ حق تماثل کا منع ہے جیسا کہ وہ ہمارا مذہب ہے پس تو اس میں غور کر۔

مَسْأَلَةٌ---: یہاں سے مصنفؒ مبادی کلامیہ میں سے پہلے مبدا کو ذکر کر رہے، لیکن اس سے پہلے بطور تمہید یہ بات جاننا ضروری ہے کہ ہم نے پہلے نظر کی تعریف میں یہ بات ذکر کی، کہ نظر عبارت ہے "تَرْتِيْبُ اُمُوْرٍ مَعْلُوْمَةٍ لِيَتَادّٰى اِلٰى اَمْرٍ مَّجْهُوْلٍ" پھر یہ بات بھی ذکر کی کہ یہ ترتیب جن امور معلومہ کو دیا جاتا ہے اگر وہ امور معلومہ تصوریہ ہو تو اسکو معرِّف و تعریف کہتے ہے اور اگر وہ امور معلومہ تصدیقیہ ہو تو اس کو حجت و دلیل کہتے ہیں، اب ان امور معلومہ تصدیقیہ سے مجہول تصدیقی پر جو علم حاصل ہوتا ہے اس سے مراد علم قطعی و یقینی ہے، تو اس (یعنی نظر کی تعریف) سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ نظر مفید ہے علم یقینی کے لیے۔

اَلسُّمَيْنَةُ نَفَوْا---: لیکن سمینہ (ایک قوم ہے جو سومنات بُت کے عبادت گزار تھے یہ بُت ہندوستان میں تھا احمد شاہ ابدالی اور محمود غزنوی نے اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا تھا) انکار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ نظر، نتیجے پر علم قطعی کا افادہ نہیں کرتا چاہے الٰہیات میں ہو یا نظریات میں بلکہ مفید، علم قطعی کے لیے حواس خمسہ ظاہرہ ہیں، چنانچہ مصنفؒ ان کے دعویٰ کو ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہے "لَا عِلْمَ اِلَّا بِالْحِسِّ" یعنی حصول علم بغیر حس کے ممکن نہیں اور دلیل اپنے دعویٰ پر یہ پیش کرتے ہیں کہ "لِاَنَّ الْجَزْمَ قَدْ يَكُوْنُ جَهْلًا" یعنی نظر سے حاصل ہونے والے جزم میں یہ پتہ

نہیں چلتا کہ یہ علم ہے یا جہل مثلاً نظر وفکر کے بعد اس بات پر بھی جزم آیا ہے کہ ''اَلْعَالَمُ حَادِثٌ'' اوراس پر بھی کہ ''اَلْعَالَمُ قَدِیْمٌ'' اب ان میں یہ پتہ نہیں چلتا کہ کونسا جزم علم ہے اور کونسا جہل، پس جب جزم (یعنی نظر سے حاصل ہونے والا اعتقاد) کبھی کبھی جہل یعنی غیر مطابق للواقع ہوتا ہے اور یہ جہل نظر کے ساتھ حاصل ہونے میں مثلِ علم کے ہے پس کونسے دلیل سے یہ بات ظاہر ہوگا کہ نظر کے بعد حاصل ہونے والا جزم علم ہے اور جہل نہیں۔

فائدہ: سمینہ کو اِلزاماً ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح تو حواس بھی مفید علم نہیں اسلئے کہ حواس میں غلطیاں آتی رہتی ہے مثلاً صفراء کی مریض کو میٹھی چیز بھی کڑوی لگتی ہے اور اَحول کو ہر چیز دو دو نظر آتا ہے اب اگر سمینہ جواب میں یہ کہے کہ ہماری مراد حواس سلیمہ ہیں تو ہم جواباً یہ کہیں گے کہ پھر ہماری مراد بھی نظر العقل سے نظر صحیح ہے۔

وَیُجَابُ اَوَّلًا---: یہاں سے مصنفؒ سمینہ کے دلیل سے جواب اول کو ذکر کر رہے ہیں، حاصل الجواب یہ ہے کہ عوارض سے یہ پتہ چلے گا کہ نظر سے حاصل ہونے والا جزم ''علم'' ہے اور جہل نہیں، کیونکہ عوارض علم، عوارض جہل کے غیر ہیں، اور تغایر بین العوارض مستلزم ہیں تغایر بین المعروضات کو، لیکن ان عوارض علم کو نظر سے ممتاز کرنے میں قوانین منطق کی موافقت کا لحاظ رکھا جائے گا اسلئے کہ منطق وہ علم ہے جس کے قوانین کی رعایت بندہ کو خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے، پس منطق کی قوانین کا لحاظ رکھتے ہوئے نظر کے بعد جو جزم حاصل ہو وہ علم ہوگا اور جو نظر

بغیر قوانین منطق کا لحاظ رکھتے ہوئے مفید جزم ہو تو وہ جزم جہل ہوگا ، خلاصہ جواب یہ ہے کہ علم اور جہل کے درمیان امتیاز عوارض سے حاصل ہوگا،کیونکہ عقل نظر صحیح کے بعد بدیہی طور پر یہ حکم کرتا ہے کہ یہ حاصل شدہ جزم علم ہے اور جہل نہیں،فَاِذَا کَانَ الۡاَمۡرُ کَذٰلِکَ فَیَکُوۡنُ النَّظَرُ مُفِیۡدًا لِلۡعِلۡمِ۔

وَاَقُوۡلُ فِیۡہِ---:مصنفؒ اس جواب پر رد کررہے ہیں،فرماتے ہیں کہ یہ جواب درست نہیں اسلئے کہ جس طرح نتیجہ کے صحت کے بارے میں ہمارا علم نہیں اس طرح مبادی یعنی مقدمات دلیل کے صحت کے بارے میں بھی ہمارے پاس کوئی علم نہیں پس جس طرح مقاصد(یعنی مطالب)میں غلطی کا احتمال ہے اسی طرح مبادی (یعنی مقدمات دلیل)میں بھی بغیر کسی فرق کے غلطی کا احتمال موجود ہے۔

فائدہ:مصنفؒ کا یہ اعتراض بے جاہے اسلئے کہ ہم دیکھیں گے کہ آیا یہ نظر قواعد منطق کے موافق ہے یا نہیں اگر ہو تو یہ نظر، صحیح اور درست ہوگا اور اگر موافق نہ ہو تو فاسد اور غلط ہوگا۔

وَالۡحِسُّ لَایُفِیۡدُ اِلَّا عِلۡمًا جُزۡئِیًّا---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ بعض لوگوں کے جواب پر رد کررہے ہیں،اسلئے کہ بعض لوگوں نے مذکورہ اعتراض کو رد کرتے ہوئے یہ کہاہے کہ "حس کے ساتھ یہ معلوم ہوگا کہ یہ نظر صحیح ہے یا فاسد" یعنی نظر میں جو قضایا مستعمل ہوتے ہیں ان قضایا میں اگر حکم حواس خمسہ میں سے اگر کسی ایک کے ساتھ لگایا گیا ہو تو وہ نظر صحیح ہوگا اور اگر ان میں حکم عقل کے ساتھ لگایا گیا ہو تو وہ نظر فاسد ہوگا اسلئے کہ نظر صحیح کے مبادی قضایا حسیہ اور نظر فاسد کے

قضایاعقلیہ ہوتے ہیں،تومصنفؒ ان بعض لوگوں کے جواب پرردکرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ حِس سے حاصل ہونے والا علم" علم جزئی"ہوتاہے،یعنی قضایا حسیہ جزئیات ہوتی ہیں اورجزئی کاسب واقع نہیں ہوتاپس حسیات مبادی نہیں ہوں گے ، بلکہ نظرکے مبادی قضایاعقلیہ ہوں گےخواہ وہ نظر صحیح ہویافاسد،پس تمیز واقع نہیں ہوگانظر صحیح اور نظر فاسدکے درمیان میں۔

بَلِ الْحَقُّ مَنْعُ التَّمَاثُلِ---:مصنفؒ سمینہ کے اعتراض سےاورلوگوں کےجواب کوردکرنے کےبعدخودان کو جواب دے رہے ہیں،

حاصل الجواب یہ ہے کہ میں یہ نہیں مانتاکہ علم جزم میں مثل جہل کے ہیں،بلکہ دونوں کے جزم جداجداہیں اور فرق ان دونوں کےدرمیان ان کے فصول مقوِّمہ سےکیاجا سکتاہے،کیونکہ یقین اعتقادِجازمہ ثابتہ مطابقہ لِلواقع سےعبارت ہےاورجہل اعتقادِجازمہ ثابتہ غیر مطابقہ لِلواقع کوکہتےہیں،پس جب دونوں کی حقیقتوں میں مباینت ہےتودونوں مختلف بالعوارض بھی ہوں گےاوریوں ان کے درمیان سے تماثل بھی مرتفع ہوگا جس پر سمینہ کی دلیل کادارومدار تھا۔

فَتَدَبَّرْ---:اس میں اشارہ ہےدِقَّتِ جواب کی طرف یااس میں اشارہ ہےاس بات کی طرف کہ اس کا پتہ کس طرح چلے گا کہ یہ جزم مطابق لِلواقع ہےاوریہ دوسراجزم مطابق لِلواقع نہیں اوریااس میں سمینہ کے اعتراض سےایک اورجواب کی طرف اشارہ ہے،جس کا حاصل یہ ہے کہ اے سمینہ!آپ نے یوں کہا کہ نظر مفیدعلم نہیں،ورنہ علم حاصلہ بعدالنظر میں یہ پتہ نہیں چلے گا کہ یہ علم ہے یا

جہل تو ہم کہتے ہیں کہ یہ بات (جو تم کرتے ہو کہ نظر، مفید علم نہیں، ورنہ علم حاصلہ بعد النظر میں یہ پتہ نہیں چلے گا کہ یہ علم ہے یا جہل) بھی تو نظر ہے اب ہم کہتے ہیں کہ تم یہ بات قطعی اور یقینی طور پر کہتے ہو اور یا ویسے بکواس کرتے ہیں ،پس اگر آپ کہیں گے کہ یہ بات ہم یقینی طور پر کہتے ہیں تو یہ بھی ایک دلیل قطعی ہوا کہ تمہارا نظر مفید ، لِلعلم القطعی ہوا اور جب تمہارا نظر مفید لِلعلم القطعی ہوا تو موجبہ جزئیہ یعنی ''بَعۡضُ النَّظَرِ مُفِیۡدٌ لِلۡعِلۡمِ الۡقَطۡعِیۡ'' ثابت ہو گا، حالانکہ تمہارا دعویٰ سلب کلی یعنی ''لَا شَیۡئَ مِنَ النَّظَرِ بِمُفِیۡدٍ لِلۡعِلۡمِ الۡقَطۡعِیۡ'' کا تھا، پس تمہارے دونوں کلاموں کے درمیان تناقض واقع ہوا اور تناقض باطل ہے، پس تمہارا یہ دعویٰ کہ ''لَا شَیۡئَ مِنَ النَّظَرِ بِمُفِیۡدٍ لِلۡعِلۡمِ الۡقَطۡعِیۡ'' بھی باطل ہو گا، فَافۡھَمۡ۔

مسألة: قَالَ الۡاَشۡعَرِیُّ اِنَّ الۡاِفَادَةَ بِالۡعَادَةِ اِذۡ لَا مُؤَثِّرَ اِلَّا اللّٰہُ تَعَالٰی بِلَا وُجُوۡبٍ مِّنۡهُ وَلَا عَلَیۡهِ وَالۡمُعۡتَزِلَةُ اَنَّهٗ بِالتَّوۡلِیۡدِ کَحَرَکَةِ الۡمِفۡتَاحِ بِحَرَکَةِ الۡیَدِ وَالۡحُکَمَاءُ اَنَّهٗ بِطَرِیۡقِ الۡاِعۡدَادِ فَاِنَّهٗ یَعُدُّ الذِّهۡنَ اِعۡدَادًا تَامًّا وَیُفِیۡضُ عَلَیۡهِ النَّتِیۡجَةَ مِنۡ عَامِّ الۡفَیۡضِ وُجُوۡبًا مِنۡهُ وَاخۡتَارَ الۡاِمَامُ الرَّازِیُّ اَنَّهٗ وَاجِبٌ عَقِیۡبَهٗ وَاِنۡ لَّمۡ یَکُنۡ وَاجِبًا مِّنۡهُ تَعَالٰی اِبۡتِدَاءً غَیۡرَ مُتَوَلِّدٍ مِّنۡهُ لِاَنَّهٗ لَیۡسَ لِقُدۡرَةِ الۡعَبۡدِ تَاثِیۡرٌ وَهٰذَا اَشۡبَهُ فَاِنَّ لُزُوۡمَ بَعۡضِ الۡاَشۡیَاءِ لِلۡبَعۡضِ مِمَّا لَا یُنۡکَرُ اَلَا تَرٰی اَنَّ وُجُوۡدَ الۡعَرَضِ بِدُوۡنِ الۡجَوۡهَرِ وَالۡکُلِّیَّةِ بِدُوۡنِ الۡاَعۡظَمِیَّةِ غَیۡرُ مَعۡقُوۡلٍ هٰذَا۔

ترجمہ: (امام) اشعریؒ نے کہا ہے کہ بے شک (نظر کا) افادہ (علم مطلوبہ) عادت (اللہ) کے طور پر جاری ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ماسویٰ کوئی مؤثر نہیں بغیر کسی وجوب کے اس کی طرف سے اور بغیر

کسی وجوب کے اس کے اوپر اور معتزلہ (کے نزدیک) بے شک علم کا حصول (نظر کے بعد) بطریق تولید ہوتا ہے، جیسے ہاتھ کی حرکت کے سبب چابی کی حرکت کرنا اور حکماء (کے نزدیک) علم کا حصول (نظر کے بعد) بطریق الاِعداد ہوتا ہے یعنی نظر ذہن کو کامل طور پر (مبدأ الفیاض سے نتیجہ حاصل کرنے کے لئے) تیار کر دیتا ہے اور مبدأ الفیاض کی طرف سے وجوبی طور پر علم بالنتیجہ کا فیضان ہوتا ہے، اور امام رازیؒ (کے نزدیک) نظر کے بعد علم کا حصول واجب ہے اگرچہ باری تعالیٰ کی طرف سے ابتداءً (یعنی قبل النظر) واجب نہیں (اور یہ) علم، بطریق تولید نظر سے (حاصل) نہ ہوگا اس لئے کہ عبد کی قدرت کے لئے کوئی تاثیر نہیں اور یہ حق کے زیادہ مشابہ ہے اسلئے کہ بعض اشیاء کا لزوم بعض کے ساتھ ان چیزوں میں سے ہے جن کا انکار نہیں کیا جاسکتا کیا تو نہیں دیکھتا کہ عرض کا وجود جوہر کے بغیر اور کلیّت کا وجود بغیر اعظمیت جزء کے نامعقول ہے، اس کو پکڑ لو۔

تشریح: مَسْئَلَةٌ قَالَ الْاَشْعَرِیُّ: یہاں سے مصنفؒ مبادی کلامیہ میں سے دوسرے مبدا کو ذکر کر رہے ہیں اور ربط اس کا ما قبل کے ساتھ یہ ہے کہ جب مصنفؒ نے پہلے مسئلہ میں نظر کے افادہ علم بِالنتیجہ کا اثبات کیا تو اب اس مسئلہ میں نظر کے اس افادہ علم بِالنتیجہ کی کیفیت میں اختلاف کو ذکر کر رہے ہیں، یعنی نظر تو مفید ہے علم بِالنتیجہ کے لیے، لیکن اس کا افادہ کس طریقے پر ہے تو جاننا چاہیے کہ نظر کے افادہ علم بِالنتیجہ کی کیفیت میں چار مذاہب ہیں (۱) امام اشعریؒ کا (۲) معتزلہ کا (۳) فلاسفہ (یعنی حکماء) کا (۴) اِمامِ رازیؒ کا۔

(۱) **قَالَ الْاَشْعَرِیُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اِنَّ الْاِفَادَةَ---:** امام اشعریؒ فرماتے ہیں کہ نظر مفید ہے علم بِالنتیجہ پر عادت جاریہ باری تعالیٰ کے ساتھ یعنی اللہ تعالیٰ کی عادت اس

بات پر جاری ہے کہ جب انسان نظر وفکر کرتا ہے،یعنی امور معلو مہ کوترتیب دیتا ہے تو اللہ تعالیٰ ان امور معلومہ کے نتیجہ پر اس کو علم عطا کرتا ہے۔

اِذۡلَامُؤَثِّرَاِلَّااللّٰہُ تَعَالٰی---:یعنی نظر،خود مفید علم بِالنتیجہ نہیں،بلکہ نتیجہ کا علم نفسِ ناطقہ میں محض اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہوتا ہے اسلئے کہ موثر حقیقۃً واجب تعالیٰ ہے،پس درد کا ترتُّب مارنے پر اور سیر اب ہونے کا ترتب، پانی پینے پر، محض اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہے بذات خود اس میں کچھ تاثیر نہیں،چنانچہ اگر اللہ تعالیٰ سیر اب کرنا بغیر پانی کے چاہے تو کرسکتا ہے،جیسے اَصحاب طالوت میں اصحاب عزیمت کو اللہ تعالیٰ نے بغیر پانی کے سیر اب کردیا۔

بِلَاوُجُوۡبٍ مِّنۡہُ---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ فلاسفہ پر رد کررہے اسلئے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر لازم ہے کہ نظر یعنی امور معلومہ کو ترتیب دینے کے بعد انہیں علم بِالنتیجہ عطا کردے،تو مصنفؒ نے امام اشعریؒ کے قول کو نقل کرکے ان پر رد کردیا کہ اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کا وجوب نہیں اسلئے کہ یہ منافی ہے اختیار کلی باری تعالیٰ کے۔

وَلَاعَلَیۡہِ---:اس عبارت کے ساتھ معتزلہ پر رد کررہے ہیں اسلئے کہ وہ کہتے ہیں کہ مَاھُوَالۡاَصۡلَحُ وَالۡاَنۡفَعُ لِلۡعَبۡدِ،اللہ تعالیٰ پر واجب ہے پس جب بندہ نظر یعنی اُمورِ معلومہ کو ترتیب دیتاہے تواب اس کے حق میں اصلح،علم بِالنتیجہ ہے تو علم بِالنتیجہ عطا کرنا اللہ تعالی پر واجب ہوگا،تو مصنفؒ نے امام اشعریؒ کے قول کو نقل

کرکے ان پر بھی رد کردیا کہ وجوب علی اللہ تعالیٰ، منافی ہے اس کے اختیار کامل کے، فَاِنَّہٗ فَعَّالٌ لِمَا یُرِیۡدُ وَھُوَ یَفۡعَلُ مَا یَشَاءُ وَیَخۡتَارُ۔

اَلۡمُعۡتَزِلَۃُ اَنَّہٗ بِالتَّوۡلِیۡدِ---: معتزلہ کہتے ہیں کہ نظر مفید ہے علم بِالنتیجہ پر بطریق التولید، جاننا چاہیے کہ افعال دو قسم پر ہیں (1) وہ افعال جو بغیر واسطہ کے فاعل سے صادر ہو، جیسے حَرۡکَۃُ الۡیَدِ (2) وہ افعال جو واسطہ کے ذریعے فاعل سے صادر ہو، جیسے حَرَکَۃُ الۡمِفۡتَاحِ بِوَاسِطَۃِ حَرَکَۃِ الۡیَدِ۔

پہلی قسم کو افعال مباشرہ اور دوسری قسم کو افعال تولیدی کہتے ہیں، اب معتزلہ کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ علم بِالنتیجہ بطریق تولید حاصل ہوتا ہے، یعنی جب ناظر، نظر کرتا ہے (یعنی اُمورِ معلومہ کو ترتیب دیتا ہے) تو یہ نظر، ناظر سے بغیر واسطہ کے صادر ہوتا ہے پھر بواسطہ نظر بطریق تولید اس کو علم بِالنتیجہ بھی حاصل ہوگا، کیونکہ افعال تولیدیہ اضطراراً صادر ہوتے ہیں تو یہ علم بِالنتیجہ نظر سے بغیر اختیار ناظر کے غیر اختیاری طور پر پیدا ہوگا۔

(3) وَالۡحُکَمَاءُ اَنَّہٗ بِطَرِیۡقِ الۡاِعۡدَادِ---: حکماء (فلاسفہ) کہتے ہیں کہ نظر مفید ہے علم بِالنتیجہ پر بطریق الاعداد یعنی نظر کے بعد ذہن میں علم بِالنتیجہ کی استعداد پیدا ہوتی ہے پس جب مادہ میں استعداد پیدا ہوتا ہے تو مبدءالفیَّاض (یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور عندالحکماء عقل فعال کی طرف سے) اس پر فیضان نتیجہ ہوتا ہے اور یہ فیضان، مبدءالفیَّاض پر واجب ہے، ورنہ بخل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف لازم ہوگا اور یا عدمِ علم، استعداد ذہنی پر لازم ہوگا اور دونوں واجب تعالیٰ کے شان

کے مناسب نہیں، یادرکھنا یہاں وجوب ضرورت عقلی کے معنٰی میں ہے، ورنہ اگر اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کا وجوب ہوتا تو پھر اس سے پوچھ گچھ کرنا بھی درست ہوتا، حالانکہ قرآن میں ہے لَایُسْئَلُ عَمَّایَفْعَلُ (ازالۃ الرھبوت)

(4) وَاخْتَارَالْاِمَامُ الرَّازِیُّ---: امام رازیؒ کہتے ہیں کہ نظر مفید ہے علم بِالنتیجہ کو اور علم بِالنتیجہ عطا کرنا نظر کے ساتھ اللہ تعالیٰ پر لازم ہے۔

وَاِنْ لَّمْ یَکُنْ وَاجِبًامِّنْهُ تَعَالیٰ اِبْتِدَاءً---: اور نظر سے پہلے اللہ تعالیٰ کی طرف سے علم بِالنتیجہ عطا کرنا ابتداءً واجب نہیں، بلکہ بعد النظر لازم ہے۔

غَیْرُمُتَوَلِّدٍمِّنْهُ---: لیکن نظر کے لیے، اس علم بِالنتیجہ کے حصول میں کوئی تاثیر نہیں نہ بطریق التولید، جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے اور نہ بطریق الاعداد، جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے۔

لِاَنَّهٗ لَیْسَ لِقُدْرَةِالْعَبْدِ تَاثِیْرٌ---: کیونکہ فیضان علم میں عبد کی قدرت کے لیے کوئی تاثیر نہیں، بلکہ اس میں تاثیر اللہ تعالیٰ کے فیضان کی وجہ سے بوقت کسب بالنظر پیدا ہوتی ہے۔

فائدہ: امام رازیؒ کے قول میں وجوب کنایہ ہے عبد کے جہد اور کسب کے عدمِ اضاعت سے (یعنی ضائع نہ ہونے سے) (ازالۃ الرھبوت)

وَهٰذَااَشْبَهُ: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ، امام رازیؒ کے مذہب کی ترجیح کو ثابت کررہے ہیں اور حاصل اس کا یہ ہے کہ امام رازیؒ کا مذہب حق کے زیادہ قریب ہے اسلئے کہ اس کے نزدیک علم بِالنتیجہ، نظر کے ساتھ لازم ہے اور لازم اسلئے ہے

کہ بعض اشیاء کی لزوم، بعض کے ساتھ اس قبیلے سے ہے، جن سے انکار نہیں کیا جا سکتا، کیا تو نہیں دیکھتا کہ عرض کا وجود بغیر جوہر کے اور کل کا وجود بغیر اعظمیت جزء سے نامعقول ہے پس اس طرح نظر کا وجود بغیر اس کے کہ اس کے بعد علم بِالنتیجہ حاصل نہ ہو، نامعقول ہے۔

خُذْ هٰذَا---: هٰذَا اَشْبَهُ کے بعد خُذْ هٰذَا کے ذکر کرنے میں امام رازیؒ کے قول کی اَصوبیت کی مزید تاکید کی طرف اشارہ کررہے ہیں۔

فائدہ: امام رازیؒ، معتزلہ اور حکماء تینوں کے نزدیک نظر کے ساتھ علم بِالنتیجہ لازم ہے، لیکن فرق تینوں مذاہب میں یہ ہے کہ امام رازیؒ کے نزدیک واجب ہے، لیکن وجوب کا یہ مطلب نہیں کہ تخلُّف اس میں نہیں آتا، بلکہ تخلف اس میں آسکتا ہے اور واجب تعالیٰ اس کے خلاف پر قادر بھی ہے، لیکن کرتا نہیں اور اگر کرے تو خلاف عادت اس کو کہتے ہیں اور حکماء کے نزدیک واجب ہے، لیکن اس معنی پر کہ تخلف اس میں بالکل نہیں آسکتا، اور معتزلہ کے نزدیک اس کا واجب ہونا اس معنیٰ میں ہے کہ اس کے خلاف پر قادر نہیں، وَاللّٰهُ اَعْلَمُ، ۲۶ ذی الحجہ ۱۴۴۰ ہجری بمطابق ۲۸،۸،۲۰۱۹ بدھ

اَلْمَقَالَةُ الثَّانِيَةُ: فِي الْاَحْكَامِ وَفِيْهَا اَبْوَابٌ اَلْاَوَّلُ فِي الْحَاكِمِ لَا حُكْمَ اِلَّا مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى لَانِزَاعَ فِيْ اَنَّ الْفِعْلَ حَسَنٌ وَقَبِيْحٌ عَقْلًا بِمَعْنٰى صِفَةِ الْكَمَالِ وَالنُّقْصَانِ اَوْ بِمَعْنٰى مُلَايَمَةِ الْغَرَضِ الدُّنْيَاوِيِّ وَمُنَافَرَتِهٖ بَلْ بِمَعْنٰى اِسْتِحْقَاقِ مَدْحِهٖ تَعَالٰى وَ ثَوَابِهٖ وَمُقَابِلِهِمَا فَعِنْدَ الْاَشَاعِرَةِ شَرْعِيٌّ اَيْ بِجَعْلِهٖ فَقَطْ فَمَا اَمَرَ بِهٖ فَهُوَ حَسَنٌ وَمَانَهٰى

عَنْهُ فَهُوَ قَبِيْحٌ وَلَوِ انْعَكَسَ الْاَمْرُ لَانْعَكَسَ الْاَمْرُ وَعِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ عَقْلِيٌّ اَیْ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ لٰكِنْ عِنْدَنَا لَا يَسْتَلْزِمُ حُكْمًا فِي الْعَبْدِ بَلْ يَصِيْرُ مُوْجِبًا لِاِسْتِحْقَاقِ الْحُكْمِ مِنَ الْحَكِيْمِ الَّذِیْ لَا يُرَجِّحُ الْمَرْجُوْحَ فَمَا لَمْ يُحْكَمْ لَيْسَ هُنَاكَ حُكْمٌ وَمِنْ هٰهُنَا اِشْتَرَطْنَا بُلُوْغَ الدَّعْوَةِ فِي التَّكْلِيْفِ بِخِلَافِ الْمُعْتَزِلَةِ وَالْاِمَامِيَّةِ وَالْكَرَّامِيَّةِ وَالْبَرَاهِمَةِ فَاِنَّهٗ عِنْدَهُمْ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فَلَوْلَا الشَّارِعُ وَكَانَتِ الْاَفْعَالُ لَوَجَبَتِ الْاَحْكَامُ۔

ترجمہ: **المقالة الثانية:** دوسرا مقالہ احکام (کے بیان) میں ہے اور اس میں (تین) ابواب ہیں (باب) اوّل حاکم کے بیان میں ہے ہر حکم اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ فعل حسن یا قبیح عقلاً صفت کمال وصفت نقصان اور عرض دنیاوی کے موافق ہونے یا منافی ہونے کے معنیٰ میں آتا ہے بلکہ اس میں نزاع ہے کہ یہ اس معنیٰ میں کہ یہ مستحق مدح وثواب یا مستحق ذم وعقاب من جانب اللہ ہے پس اشاعرہ کے نزدیک (حسن اور قبح افعال میں) شرعی ہیں یعنی (اس میں حسن اور قبح)صرف شرع ہی کی وجہ سے ہے پس جس پر شرع حکم کردے تو وہ حسن ہوگا اور جس سے منع کردے تو وہ قبیح ہوگا اور اگر معاملہ برعکس ہوجائے (یعنی مامور بہ، منہی عنہ اور منہی عنہ، مامور بہ ہوجائے) تو برعکس ہوجائے گا۔ اور ہمارے اور معتزلہ کے نزدیک عقل ہے یعنی شرع پر موقوف نہیں، لیکن ہمارے نزدیک بندہ میں حکم کے لئے مستلزم نہیں ہوگا بلکہ اس حکیم ذات کی طرف سے استحقاق حکم کے لئے موجب بنے گا جو مرجوح کو ترجیح نہیں دیتا پس جب تک وہ حکم نہیں کرے گا تو وہاں (مجرّد عقل کے ساتھ) حکم نہیں ہوگا۔ اور اسی وجہ سے ہم نے مکلّف بنانے میں دعوت کے پہنچنے کو شرط کیا ہے معتزلہ،

فرقہ امامیہ، کرّامیہ اور براہمہ کے بر خلاف اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ (یعنی حسن اور قبح عقلی) حکم کو واجب کرتا ہے پس اگر شارع نہ ہوتا اور افعال موجود ہوتے تو احکام واجب ہوتے۔

تشریح: اَلْمَقَالَۃُ الثَّانِیَۃُ فِی الْاَحْکَامِ:

وَفِیْھَا اَبْوَابٌ: مقالہ ثانیہ میں چار ابواب ذکر ہوں گے باب اول حاکم، باب ثانی حکم، باب ثالث محکوم فیہ یعنی فعل مکلف میں اور باب رابع محکوم علیہ یعنی مکلف اور عبد کے بیان میں ہوگا، اس لیے کہ "حکم" حاکم، محکوم فیہ اور محکوم علیہ کی طرف محتاج ہوتا ہے۔

اَلْبَابُ الْاَوَّلُ فِی الْحَاکِمِ---: باب اول حاکم کے بیان میں ہے۔

لَاحُکْمَ اِلَّا مِنَ اللّٰہِ تَعَالٰی---: اس بات میں اتفاق ہے کہ حاکم صِرف اور صِرف اللہ تعالیٰ ہی ہے پس ہر حکم اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے، چنانچہ قرآن مجید میں ہے اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ اور دوسری جگہ ارشاد مبارک ہے اَلَا لَہُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ

فائدہ: معتزلہ کہتے ہیں کہ حاکم عقل ہے اور بعض احکام میں جب عقل حکم معلوم نہیں کر سکتا پھر ان میں حاکم اللہ تعالیٰ کو مانتے ہیں اور جہاں عقل، حکم معلوم کر سکتا ہو اور شرع بھی اس پر وارد ہو تو شرع وہاں صرف مظہر ہوگی حاکم نہ ہوگی۔

لَانِزَاعَ فِیْ اَنَّ الْفِعْلَ حَسَنٌ وَقَبِیْحٌ عَقْلًا---: یہاں سے مصنفؒ حسن اور قبح کے معانی اور ان کے درمیان معنیٰ متنازع فیہ کی تعیین کو ذکر کر رہے ہیں تو حسن و قبح کے تین معانی ہیں۔

(۱) حسن صفت کمال اور قبح صفت نقصان ہے، جیسے علم حسن ہے، کیونکہ یہ صفت کمال ہے اور جہل قبیح ہے، کیونکہ یہ صفت نقصان ہے

(۲) حسن وہ ہے جو موافق ہو غرض دنیوی کے ساتھ اور قبح وہ ہے جو موافق نہ ہو غرض دنیوی کے ساتھ، جیسے سلطان جائر کی موافقت کرنا حسن ہے، کیونکہ یہ موافق ہے غرض دنیوی کے ساتھ کہ مال ودولت سے آپ کو مالامال کرے گا اور اس کی مخالفت کرنا قبیح ہے، کیونکہ یہ موافق نہیں ہے غرض دنیوی کے ساتھ اسلئے کہ یہ آپ کو نقصان پہنچائے گا

(۳) حسن وہ ہے جس کا فاعل دنیا میں مستحق ہے اللہ تعالیٰ کے مدح کا اور آخرت میں ثواب کا اور قبیح وہ ہے جس کا فاعل اللہ تعالیٰ کے ذم کا مستحق ہے دنیا میں اور آخرت میں مستحق عقاب ہوگا، اب اس تیسرے معنیٰ میں اختلاف ہے کہ حسن اور قبح اس تیسرے معنیٰ میں شرعی ہے یا عقلی۔

فَعِنۡدَ الۡاَشَاعِرَةِ شَرۡعِيٌّ: اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مامور بہ حسن اور منہی عنہ قبیح ہوتا ہے، لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ یہ حسن اور قبح افعال میں عقلی ہے یا شرعی، تو اشاعرہ کہتے ہیں کہ حسن اور قبح فعل عبد کا شرعی ہے، یعنی شرع کیلئے اسمیں دخل ہے اور عقل کیلئے اسمیں کچھ دخل نہیں، لہٰذا بَعۡدَ وُرُوۡدِ الشَّرۡعِ اگر شرع نے اس کو حسن قرار دیا ہو تو یہ حسن ہوگا اور اگر قبیح گردانا ہو تو قبیح ہوگا۔

وَلَوِانۡعَکَسَ الۡاَمۡرُ---: اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی چیز پہلے منہی عنہ ہو اور اب وہ مامور بہٖ عندالشرع بنے تو حسن ہو گا یا اگر کوئی چیز پہلے مامور بہٖ ہو اور اب وہ منہی عنہ عندالشرع بن جائے تو قبیح ہو گا۔

وَعِنۡدَنَاوَعِنۡدَالۡمُعۡتَزِلَۃِ---: ماتریدیہ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ فعل عبد کا حسن اور قبح تیسرے معنیٰ میں عقلی ہے یعنی ان دونوں کی معرفت شرع پر موقوف نہیں اور قبل ورود الشرع دونوں مدرک بالعقل تھے۔

لٰکِنۡ عِنۡدَنَالَایَسۡتَلۡزِمُ حُکۡمًا---: یہاں سے مصنفؒ ماتریدیہ اور معتزلہ کے درمیان ان دونوں (حسن اور قبح) کے عقلی ہونے میں فرق بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ ہمارے (ماتریدیہ) کے نزدیک حسن اور قبح عقلی ہیں عقل اس کا ادراک کرتی ہے، اگرچہ اس پر شرع کا ورود نہ ہوا ہو، لیکن یہ اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس پر حکم (یعنی وجوب، ندب، اباحت، حرمت وغیرہ) بھی عقل لگائے گا، بلکہ حکم اس پر شریعت لگائے گا، یعنی جب عقل کے ساتھ آپ کسی چیز کو حسن جانے تو شرع آپ کو حکم دے گا اسلئے کہ حکیم ذات قبیح پر حکم نہیں کرتا، اسی طرح جب عقل کے ساتھ آپ کسی چیز کو قبیح جانے تو شرع آپ کو اس سے منع کر دے گا، پس خلاصہ کلام یہ ہے کہ حسن اور قبح عقلی مستلزم اِلَی الحکم فی العبد قبل وُرود الشرع نہیں، بلکہ ان میں سے ہر ایک موجب ہے استحقاق حکم کا، حکیم ذات کی طرف سے جو ذات باری تعالیٰ ہے، پس جب تک حکیم ذات، حسن اور قبح عقلی کے مُدرَک

ہونے کے بعد بھی حکم نہیں کرے گا تو وہاں حکم مجرد عقل کے ساتھ نہ ہو گا اور عبد ترکِ فعل حسن اور ارتکابِ فعل قبح پر معذب نہ ہو گا۔

وَمِنْ هٰهُنَا اِشْتَرَطْنَا---: اور اسی وجہ سے کہ مجرد عقل کے ساتھ حکم نہ ہو گا ہم نے مکلف بنانے میں دعوت کا پہنچنا شرط کیا ہے یعنی جب تک ارسال رسول یا اس کے نائب کے ساتھ بلوغ دعوت نہ ہو مکلف بھی نہ ہو گا۔

بِخِلَافِ الْمُعْتَزِلَةِ وَالْاِمَامِيَّةِ وَالْكَرَّامِيَّةِ---: معتزلہ وغیرہ کے نزدیک حسن اور قبح عقلی حکم کو واجب کرتا ہے، یعنی جب عقل آپ کو یہ حکم دے کہ یہ فعل حسن ہے تو اس کا کرنا آپ پر لازم ہو گا اور اگر یہ حکم کر دے کہ فعل قبیح ہے تو اس کا ترک آپ پر لازم ہو گا، اگرچہ اس پر وُرود شرع نہ ہو، (یعنی اگر شارع علیہ السلام نہ ہو اور افعال موجود ہو جنمیں سے بعض حسن اور بعض قبیح عند العقل ہو تو یہ احکام بندوں پر عقل کے ذریعے واجب ہوں گے، پس ان میں جو اوامر عقلیہ ہوں گے ان کی اِمتثال کی جائیں گی اور جو نواہی عقلیہ ہوں گے ان سے اِجتناب کی جائیں گی۔

قَالُوْا مِنْهُ مَا هُوَ ضَرُوْرِيٌّ كَحُسْنِ الصِّدْقِ النَّافِعِ وَقَبِيْحِ الْكِذْبِ الضَّارِّ قِيْلَ اَمْرُ الْاٰخِرَةِ سَمْعِيٌّ لَا يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ بِاِدْرَاكِهٖ فَكَيْفَ يَحْكُمُ بِالثَّوَابِ اٰجِلًا اَقُوْلُ اَلْعَدْلُ وَاجِبٌ عَقْلًا عِنْدَهُمْ فَيَجِبُ الْمُجَازَاةُ وَذٰلِكَ كَافٍ لِحُكْمِ الْعَقْلِ وَاِنْ كَانَ خُصُوْصِيَّةُ الْمَعَادِ الْجِسْمَانِيِّ سَمْعِيًّا۔ عَلٰى اَنَّهٗ بِمَعْنٰى لَوْ تَحَقَّقَ لَتَحَقَّقَ كَافٍ فَتَدَبَّرْ۔

ترجمہ: انہوں (یعنی معتزلہ) نے کہا ہے کہ حسن اور قبح میں سے (ایک قسم) وہ ہے جو کہ ضروری ہے، جیسے صدق نافع کا حسن اور ضرر دینے والے جھوٹ کا قبح کہا گیا ہے کہ امر آخرت (یعنی آخرت

کا معاملہ) سمعی (یعنی ثابت بالسمع) ہے (عقلی نہیں اس لئے کہ) عقل اس کے ادراک کرنے میں مستقل نہیں پس کسطرح ثوابِ اُخروی پر حکم کرے گا۔ میں کہتاہوں عدل ان کے نزدیک بھی عقلاً واجب ہے پس جزا وسزا واقع ہو گا اور حکم عقلی کے لئے یہی کافی ہے اگرچہ خصوصیت کے ساتھ معاد جسمانی کا واقع ہونا سمعی ہے۔ علاوہ اس کے بے شک یہ اس معنٰی میں ہے کہ اگر آخرت متحقق ہوا تو (ثواب و عقاب) بھی متحقق ہوں گے پس تو اس میں غور کر۔

تشریح: قَالُوْا مِنْهُ مَاهُوَ ضَرُوْرِيٌّ---: یہاں سے مصنفؒ حسن اور قبح کی تقسیم عند المعتزلہ کو ذکر کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ معتزلہ کے نزدیک حسن اور قبح کی تین قسمیں ہیں (۱) بدیہی (۲) نظری (۳) شرعی

(۱) مِنْهُ مَاهُوَ ضَرُوْرِيٌّ---: حسن اور قبح میں سے پہلی قسم وہ ہے جو بداہت کے ساتھ معلوم ہوتے ہو یعنی مُدرَک بالعقل بطریق البداہۃ ہو، جیسے صدق نافع کا حسن اور کذب ضار کا قبح، اس لیے کہ صدق نافع کا حسن ہونا اور کذب ضار کا قبیح ہونا بالکل بدیہی ہے محتاج اِلی الکسب نہیں۔

قِيْلَ اَمْرُ الْاٰخِرَةِ سَمْعِيٌّ---: یہاں سے مصنفؒ معتزلہ پر وارد ہونے والے اعتراض کو نقل کرکے اس کے دو جوابات دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ حسن اور قبح کا مُدرَک بالعقل بالبداہۃ ہونا ہمیں تسلیم نہیں اس لیے کہ حسن، اِستحقاق المدح و الثواب اور قبح اِستحقاق الذم والعقاب سے عبارت ہیں اور یہ دونوں یعنی ثواب و عقاب امور اخرویہ میں سے ہے اور امور اخرویہ سمعی، یعنی ثابت بِالسمع ہے عقل ان

کی معرفت میں مستقل نہیں، بلکہ عقل بسا اوقات ان سے انکار کر بیٹھتا ہے، پس جب ثواب اور عقاب امور سمعیہ میں سے ہوئے تو مُدرَک بالعقل بالبداھۃ نہ ہوں گے؟

اَقُوْلُ الْعَدْلُ وَاجِبٌ عَقْلًا عِنْدَهُمْ ---: یہاں سے مصنفؒ مذکورہ اعتراض سے جواب اول دے رہے ہیں، لیکن بطور تمہید یہ بات جاننا ضروری ہے کہ امور اخرویہ دو قسم پر ہیں (۱) وہ امور جو خاص ہے معادِ جسمانی کے ساتھ (۲) وہ امور جو مطلق معاد اور دارُ الجزاء کے ساتھ متعلق ہو خواہ وہ معاد جسمانی ہو یا روحانی، اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر معترض کا مراد امور اخرویہ سے قسم اول ہو تو پھر ہمیں یہ تسلیم ہے کہ یہ امور سمعی ہیں، لیکن یہ ہمارا مراد نہیں اور اگر اس کا مراد امور اخرویہ سے قسم ثانی ہو تو پھر ان کا سمعی ہونا ہمیں مسلم نہیں، بلکہ وہ عقلی ہے، کیونکہ عدل عند المعتزلہ واجب ہے، پس اعمال کا بدلہ دینا ان کے ہاں بھی واجب ہو گا، لہٰذا جب کوئی شخص عمل صالح کرے تو اللہ تعالیٰ پر اس کو اجر عطا کرنا واجب ہو گا اور جب اس کو دنیا میں اس کا بدلہ نہ دے، جیسا کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بسا اَوقات اللہ تعالیٰ دنیا میں بندہ کو اس کا اجر نہیں دیتا تو ضرور بالضرور اس کو اس کا اجر آخرت میں دے گا ، پس مطلق معاد و دار الجزاء ثابت ہوا چاہے وہ جسمانی ہو چاہے روحانی اور اس میں جو مجازات واقع ہوں گے تو وہ بھی ثابت عقلاً ہوئے پس معترض کا حسن و قبح (بایں معنی کہ حُسن اِستحقاق المدح والثواب اور قبح اِستحقاق الذم والعقاب سے عبارت ہے) کو مُدرَک بِالعقل بِالبداھۃ نہ ماننا درست نہ ہوا۔

عَلٰى اَنَّهٗ بِمَعۡنٰى لَوۡتَحَقَّقَ---: یہاں سے مصنفؒ اعتراض مذکور کا دوسرا جواب دے رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ جواب کے علاوہ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ حسن اور قبح کا بدیہی ہونا (بایں معنی کہ ان کا مرتکب مستحق ثواب یا عقاب فِي الاٰخرة) ہے اس وقت ہے جب آخرت ثابت ہو، پس جب آخرت ثابت ہو گا تو ثواب وعقاب بھی اس میں ثابت ہوں گے، اسلئے کہ عقل ثواب وعقاب کا حکم بر تقدیر وجود معاد لگائے گا، اگرچہ اس کے لیے بالفعل وجود نہ ہو، پس یہ ملازمہ عقلیہ ہوا جو کہ بدیہی طور پر ہے اور ترتیب مقدمات کی طرف محتاج نہیں۔ ہاں! حسن اور قبح سمعی ہے، لیکن اس تقدیر پر کہ آخرت متحقق مانا جائے اور ثواب و عقاب بھی اس میں متحقق مانے جائے، پس حاصل یہ ہوا کہ یہ معنی کلمہ ''لَوۡ'' کے ساتھ بدیہی اور بدون کلمہ لَوۡ کے سمعی ہے۔

فَتَدَبَّرۡ---: اس میں جواب ثانی کے ضعف کی طرف اشارہ ہے اس لیے کہ اس جواب سے امور آخرت کا مشکوک ہونا لازم آتا ہے جس سے وجود آخرت قطعی طور پر ثابت نہیں ہوتا، حالانکہ یہ معتَقَد معتزلہ کے بھی خلاف ہے، پس یہ جواب، تَوۡجِيۡهُ الۡقَوۡلِ بِمَا لَا يَرۡضٰى قَائِلُهٗ کے قبیل سے ہونے کے سبب ضعیف ہے۔

وَمِنۡهُ مَاهُوَ نَظَرِيٌّ كَحُسۡنِ الصِّدۡقِ وَ الضَّارِ وَقُبۡحِ الۡكِذۡبِ النَّافِعِ وَمِنۡهُ مَالَا يُدۡرَكُ اِلَّا بِالشَّرۡعِ كَحُسۡنِ صَوۡمِ اٰخِرِ رَمَضَانَ وَقُبۡحِ صَوۡمِ اَوَّلِ شَوَّالَ فَاِنَّهٗ لَا سَبِيۡلَ لِلۡعَقۡلِ اِلَيۡهِ لٰكِنَّ الشَّرۡعَ كَشَفَ عَنۡ حُسۡنٍ وَقُبۡحٍ ذَاتِيَّيۡنِ۔

ترجمہ: اور(حسن اور قبح)میں سے(دوسری قسم) وہ ہے جن کاادراک شرع کے بغیر نہیں ہوسکتاجیسے رمضان کے آخری روزے کاحُسن اور شوال کے اوّل روزےکاقبح پس عقل کے لئے اس(حسن وقبح کے ادراک)کی طرف کوئی راہ نہیں لیکن شریعت نے حسن ذاتی اور قبح ذاتی کوظاہر کردیاہے۔

وَمِنْهُ مَاهُوَنَظَرِيٌّ---:حسن اور قبح میں دوسری قسم نظری ہے،جیسے صدق ضارّہ کاحسن،یعنی اگر توسچ کہے تو تجھے نقصان پہنچے تو یہ صدق حسن ہے،لیکن اس کا حسن نظری ہےبدیہی نہیں اس لیے کہ ظاہِراًاس میں ضرر ہے،اسی طرح کذب نافع کاقبح یعنی اگرتوجھوٹ بولے تو تجھے کچھ ظاہری نفع پہنچے تو یہ کذب نافع قبیح ہے،لیکن اس کا قبح نظری ہےبدیہی نہیں اس لیے کہ ظاہِراًاس میں نفع ہے، لیکن اگرسوچ وفکر کیاجائےکہ جھوٹ بولنا گناہ کبیرہ ہےتو آپ کو اس کا قبیح اُخروی ہونا معلوم ہوجائے گا،لہٰذااس میں قبح نظری ہوا۔

(۳)**وَمِنْهُ مَالَايُدْرِكُ اِلَّابِالشَّرْعِ**---:حسن اور قبح میں سے تیسری قسم وہ ہے جن کاحسن اور قبح شرعی ہو،جیسے رمضان کے آخری دن کےروزے کاحسن اور شوال کےپہلے دن کی روزےکاقبح،پس ان دونوں(حسن وقبح صوم) کاادراک عقل کے ساتھ نہیں ہوتااسلئے کہ عقل کے نزدیک تو صوم ایک نیکی کا کام ہےپس اس میں حسن ہوگا،لیکن شریعت نےشوال کےروزاول میں صوم کی قباحت کوظاہر کر دیاکہ اس دن کے روزے رکھنے میں اعراض عن ضیافۃِاللہ لازم آتا ہے،لہٰذااس دن کاروزہ رکھنا ٹھیک نہ ہوگا،پس اس کا یہ قبح،شرعی ہوا،اسی طرح رمضان کے

آخری دن کا روزہ عقل کے نزدیک حسن نہیں، کیونکہ عقل کہتا ہے کہ کل کو عید ہوگا تو آج روزہ نہ رکھنا بہتر ہوگا، لیکن شریعت نے اس میں حسن ظاہر کردیا پس اس کا یہ حسن شرعی ہوا۔

ثُمَّ اخۡتَلَفُوۡا فَقَالَ الۡقُدَمَاءُ لِذَاتِ الۡفِعۡلِ وَالۡمُتَاَخِّرُوۡنَ بَلۡ لِصَفَةٍ حَقِیۡقِیَّةٍ تُوۡجِبُهٗ فِیۡهِمَا وَقَوۡمٌ لِصَفَةٍ حَقِیۡقِیَّةٍ فِی الۡقُبۡحِ فَقَطۡ وَالۡحُسۡنُ عَدَمُ الۡقُبۡحِ وَقَالَ الۡجُبَائِیَّةُ لَیۡسَتۡ صِفَةٌ حَقِیۡقِیَّةٌ بَلۡ اِعۡتِبَارَاتٌ وَالۡحَقُّ عِنۡدَنَا الۡاِطۡلَاقُ الۡاَعَمُّ فَلَا یَرِدُ النَّسۡخُ عَلَیۡنَا۔

ترجمہ: پھر معتزلہ نے (آپس میں) اختلاف کیا ہے پس متقدمین (معتزلہ) نے کہا ہے (کہ فعل میں حسن یا قبح) ذات فعل کی وجہ سے ہوتا ہے، اور متاخرین (معتزلہ نے کہا ہے) بلکہ صفت حقیقی کی وجہ سے ہوتا ہے جس کو دونوں (یعنی فعل حسن اور قبح) میں واجب کر دیتا ہے اور ایک قوم (یعنی ابوالحسن بصری اور ان کے متبعین) نے کہا ہے کہ صرف قبح میں صفت حقیقی کی وجہ سے ہوتا ہے اور حسن، قبح کے نہ ہونے کو کہتے ہیں اور جبائیہ نے کہا ہے کہ صفت حقیقی نہیں بلکہ اعتبارات ہیں اور ہمارے نزدیک حق اطلاق عام ہے پس نسخ کے ساتھ ہم پر اعتراض وارد نہیں ہوسکتا۔

تشریح: ثُمَّ اخۡتَلَفُوۡا فَقَالَ الۡقُدَمَاءُ---: پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ حسن اور قبح افعال میں معتزلہ کے نزدیک عقلی ہیں، اب یہاں سے ان کے آپس میں اس بات پر اختلاف کو ذکر کیا جارہا ہے کہ فعل میں حسن اور قبح کی علت کیا چیز ہے تو اس میں چار مذاہب ہیں (1) قدماء کا (2) متاخرین کا (۳) ابوالحسن البصری اور اس کے متبعین کا (4) جبائی کا

(1)فَقَالَ الْقُدَمَاءُ:معتزلہ میں جو متقدمین ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ فعل میں حسن یا قبح، فعل کی ذات کی وجہ سے ہوتا ہے،جیسے حسن،صلوٰۃ میں صلوٰۃ کی ذات کی وجہ سے ہے اور قبح،زنامیں زنا کی ذات کی وجہ سے ہے۔

(2)وَالْمُتَاَخِّرُوْنَ---:متاخرین مِنَ المعتزلہ کے نزدیک فعل میں حسن اور قبح فعل کی ذات کی وجہ سے نہیں آتا،بلکہ صفت حقیقی کی وجہ سے آتاہے،یعنی صفت حقیقی، حُسن یاقبح کو حَسن یا قبیح میں ثابت کرتاہے،مثلاًصلوٰۃ میں صفت حقیقی موجود ہے جوکہ تعظیم رب ہےپس یہ صفت صلوٰۃ،میں مقتضی حُسن ہےاورزنامیں بھی صفت حقیقی موجودہےجوکہ تخریب نظام عالم ہے پس یہی صفت ،زنا میں مقتضی قُبح ہے۔

(3)وَقَالَ قَوْمٌ---:ابوالحسن بصری اوراس کے متبعین کا مذہب یہ ہےکہ فعل میں قبح،صفت حقیقی کی وجہ سے آتاہےاورحسن فعل میں قبح نہ ہونےکی وجہ سے آتاہے،مثلاً زنا میں قبح اس کی صفت حقیقی جو کہ تخریب نظام عالم ہے،کی وجہ سے ہے،جبکہ صلوٰۃ میں حسن،قبح کےموجودنہ ہونےکی وجہ سےہے۔

(۴)وَقَالَ الْجُبَائِيُّ---:اَبوالحسن جبائی اوراس کے متبعین کامذہب یہ ہے کہ افعال میں حسن اور قبح صفات اعتباریہ کی وجہ سے آتا ہے،مثلاًسجدہ کواگراللہ تعالیٰ کی رضاکے لیے کیا جائے تو حسن ہو گا اور اگر غیر اللہ کی طرف کی جائے تو قبیح ہو گا، تویہاں حسن اور قبح ، سجدہ میں صفات اعتباریہ (یعنی کَوْنُهَالِلّٰهِ اَوْکَوْنُهَالِغَیْرِ اللهِ)کی وجہ سے آیا،اوریہی صفات اِعتباریہ حُسن اور قبح کے مقتضی ہے۔

وَالۡحَقُّ عِنۡدَنَاالۡاِطۡلَاقُ الۡاَعَمُّ---:معتزلہ کے چار مذاہب کو بیان کرنے کے بعد اب مصنفؒ ماتُریدیہ کے حق مذہب کو بیان فرمار ہے ہیں،فرماتے ہیں کہ ماتُریدیہ کے نزدیک افعال میں حسن اور قبح کی علت عام ہے کبھی ذات فعل، کبھی صفات حقیقیہ اور کبھی امورِاعتباریہ ہوتے ہیں۔

فَلَایَرِدُالنَّسۡخُ عَلَیۡنَا---:یہ فاء تفریعیہ ہے،یعنی جب ہمارے ہاں حسن اور قبح فعل میں اطلاق اعم کی وجہ سے ہوا تو اب ہم پر نسخ کا اعتراض وارد نہیں ہوتا،تفصیل مقام یہ ہے کہ جو حضرات افعال میں حسن اور قبح،ذات فعل یا صفت حقیقی کی وجہ سے مانتے ہیں ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ افعال میں نسخ جائز نہ ہونا چاہیے اسلئے کہ ذاتی کا اِنفکاک ذات سے اور اسی طرح مقتضی لازم ذات جو کہ صفت حقیقی ہے کا تخلف،ذات سے جائز نہیں،پس اگر افعال میں حسن اور قبح ذات فعل یا صفت حقیقی کی وجہ سے ماناجائے تو اس وقت یہ بات لازم ہو گا کہ جو فعل حسن ہے تو وہ ہمیشہ کے لیے حسن اور جو فعل قبیح ہو تو وہ ہمیشہ کے قبیح ہو، اور کوئی فعل منسوخ نہ ہو،حالانکہ افعال میں نسخ جار ی ہے،چنانچہ بعض افعال قبیحہ حسن بن جاتے ہیں ،مثلاً قبل الہجرت، جہاد بعارض ضعفِ مومنین قبیح تھااور بعدالہجرت بعارض قوّت مومنین حسن بن گیااور بعض افعال حسنہ کا حُسن باقی نہیں رہتا،مثلاً متوفیٰ عنہا زَوجہا کی عدت پہلے ایک سال تھی،لیکن بعد میں چارماہ اوردس دن کے ساتھ منسوخ ہوئی،پس اس کا حسن سابق باقی نہ رہا۔

پس اگر مثال اول میں جہاد قبل الہجرۃ بوجہ ضعف مومنین اور مثال ثانی میں حسن عدّت اِلی العام اگر ذات جہاد اور ذات عدّت کی وجہ سے یا صفت حقیقی کی وجہ سے تھا تو دونوں ہرگز منسوخ نہ ہوتے۔

ثُمَّ مِنَ الْحَنْفِیَّۃِ مَنْ قَالَ اِنَّ الْعَقْلَ قَدْ یَسْتَقِلُّ فِیْ اِدْرَاکِ بَعْضِ اَحْکَامِہٖ تَعَالٰی فَاَوْجَبَ الْاِیْمَانَ وَحَرَّمَ الْکُفْرَ وَکُلَّ مَالَایَلِیْقُ بِجَنَابِہٖ تَعَالٰی حَتّٰی عَلَی الصَّبِیِّ الْعَاقِلِ وَرُوِیَ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لَاعُذْرَ لِاَحَدٍ فِی الْجَھْلِ بِخَالِقِہٖ لِمَا یَرٰی مِنَ الدَّلَائِلِ اَقُوْلُ لَعَلَّ الْمُرَادَ بَعْدَ مُضِیِّ مُدَّۃِ التَّاَمُّلِ فَاِنَّہٗ بِمَنْزِلَۃِ دَعْوَۃِ الرُّسُلِ فِیْ تَنْبِیْہِ الْقَلْبِ وَتِلْکَ الْمُدَّۃُ مُخْتَلِفَۃٌ فَاِنَّ الْعُقُوْلَ مُتَفَاوِتَۃٌ۔

ترجمہ: پھر احناف میں سے بعض (وہ ہے جنہوں نے) کہا ہے کہ بے شک عقل، باری تعالیٰ کے بعض احکام کے ادراک میں مستقل ہے پس عقل نے ایمان کو واجب کیا اور کفر اور ہر اس چیز کو جو باری تعالیٰ کے شایانِ شان نہیں کو حرام کر دیا ہے یہاں تک کہ صبی عاقل پر بھی (ایمان کو واجب کر دیا) اور امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ خالق کے حق میں کسی کے لئے جہالت کا عذر قابل قبول نہیں اس کے دلائل کے دیکھنے کی وجہ سے (جو وحدانیت باری تعالیٰ پر دال ہے) میں کہتا ہو شاید تامّل کی مدت کا گزرنا مراد ہو اس لئے کہ یہ مدّت قلب کے متنبہ ہونے میں دعوت رُسل کے قائمقام ہے، اور عقول کے متفاوت ہونے کی وجہ سے یہ مدّت مختلف ہے

تشریح:ثُمَّ مِنَ الْحَنْفِیَّۃِ---: یہ بات ماقبل میں گزر چکی کہ معتزلہ اور ماتُریدیہ کے نزدیک حسن اور قبح تیسرے معنی میں عقلی ہے، پھر معتزلہ کے نزدیک ان میں حاکم بھی عقل ہے، جبکہ ماتُریدیہ اس میں دو گروہ بن گئے ہیں۔ مصنفؒ یہاں سے

بعض احناف (ماتُریدیہ) کے مذہب کو ذکر کررہے ہیں، چنانچہ بعض احناف کا مذہب یہ ہے کہ بعض افعال میں عقل حاکم بھی ہے وجوب اور حرمت میں، جیسے اِیمان، کہ عقل اسکے حسن کیلئے مدرک بھی ہے اور اسکے وجوب پر حاکم بھی ہے، اسی طرح کفر، کہ عقل اسکے قبح کیلئے مدرک بھی ہے اور اسکے حرُمت پر حاکم بھی ہے وُرودِ شرعِ کو اسمیں ضرورت نہیں، اسی طرح ہر وہ چیز جو باری تعالیٰ کے شایان شان نہ ہو اور اسکی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف درست نہ ہو، جیسے جہل تو عقل اسکے قبح کا مُدرک اور اسکی نسبت کے باری تعالیٰ کی طرف حرام کرنے میں حاکم بھی ہے، یہاں تک کہ صبی عاقل پر عقل کی وجہ سے ایمان واجب اور کفر حرام ہوتا ہے۔

فائدہ: بعض احناف اور معتزلہ کے مذہب میں ظاھِراًاگرچہ فرق نہیں، لیکن حقیقةً ان میں فرق موجود ہے اور وہ یہ کہ معتزلہ کے نزدیک (اِن تمام) افعال میں (جنمیں عقل معرِّف ہے حسن اور قبح کا) مُدرِک لِلحکم ہے، جبکہ بعض اَحناف کے نزدیک ان میں سے بعض افعال میں عقل مُدرِک لِلحکم ہے نہ کہ تمام افعال میں۔

وَرُوِیَ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَةَ---: یہاں سے مصنفؒ ان بعض احناف کے مذہب کی تائید کو ذکر کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ خالق کے بارے میں کسی کا یہ عذر قبول نہ ہوگا کہ میں اپنے خالق کو نہیں جانتا تھا اس لئے کہ دلائل عقلیہ باری تعالیٰ کے وُجود اور اس کی وحدانیت پر قائم ہیں، پس اس پر لازم ہے کہ عقل سے کام لے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے اس قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض افعال میں عقل مُدرِک لِلحکم ہے۔

اَقُوۡلُ:لَعَلَّ الۡمُرَادَ---: یہاں سے مصنفؒ ایک سوال مقدرہ کا جواب دے رہے ہیں،**سوال:** یہ ہے کہ امام صاحب کے قول کے مطابق ہر کسی پر ایمان کالاناواجب ہےخواہ اس کو دعوت اَنبیاءپہنچا ہو یا نہیں اوراگر ایمان نہ لائے تو معذَّب ہوگا، حالانکہ قرآن میں آتا ہے**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيۡنَ حَتّٰى نَبۡعَثَ رَسُوۡلًا**،پس امام صاحب کا قول تو مخالف قرآن ہوا؟

جواب: ایمان نہ لانے پر معذب ہونا مدت تامل کے بعد ہےاوریہ مدت تامل، تنبیہ قلب میں بمنزلہ دعوت انبیاء ہےیعنی جس طرح نبی علیہ السلام کی دعوت تنبیہ قلب کیلئے ہوتا ہے،اسی طرح مدت تامل وتجربہ سے بھی تنبیہ قلب حاصل ہوتی ہے، پس مرادرسول سے شخص رسول مراد نہیں،بلکہ ہروہ چیز جس کے ساتھ تنبیہ قلب آتا ہو۔

وَتِلۡكَ الۡمُدَّةُ مُخۡتَلِفَةٌ---: اورپھر یہ مدت تامل بوجہ اختلاف عقول متفاوت ہے ،لہٰذااس کا کوئی حد معیَّن ومعلوم نہیں،بلکہ عقول کودیکھ کر فیصلہ کیاجائے گا۔

وَبِمَا حَرَّرۡنَا مِنَ الۡمَذَاهِبِ يَتَفَرَّعُ عَلَيۡهِ مَسۡأَلَةُ الۡبَالِغِ فِيۡ شَاهِقِ الۡجَبَلِ۔

ترجمہ: اور ہمارے تحریر شدہ مذاہب پر دور پہاڑی علاقے میں بالغ ہونے والے کامسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے

تشریح:وَبِمَا حَرَّرۡنَا مِنَ الۡمَذَاهِبِ---: مصنفؒ مذاہب مذکورہ پر تفریع کرتے ہوئے رقمطراز ہے کہ اگرکوئی آدمی دورپہاڑی علاقہ میں پیداہواہواوراس کو دعوت ایمان نہ پہنچاہوتوترکِ ایمان پریہ معذب ہوگایانہیں تومعتزلہ اوربعض احناف کے

نزدیک (آخرت میں) معذَّب ہوگا، کیونکہ ایمان کے مسئلے میں عقل دونوں کے نزدیک حاکم ہے، اوراشاعرہ اور جمہوراحناف کے نزدیک معذَّب نہ ہوگا اسلئے کہ وجوب شرع کے ساتھ آتاہے اور شرع اس کو پہنچا نہیں، پس یہ ایمان نہ لانے میں معذور شمار ہوگا۔

لَنَا اَنَّ حُسْنَ الْاِحْسَانِ وَقُبْحَ مُقَابَلَتِهٖ بِالْاِسَاءَةِ مِمَّا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الْعُقَلَاءُ حَتّٰى مَنْ لَّايَقُوْلُ بِاِرْسَالِ الرَّسُوْلِ كَالْبَرَاهِمَةِ فَلَوْلَا اَنَّهٗ ذَاتِيٌّ لَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ وَالْجَوَابُ بِاَنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ لِمَصْلَحَةٍ عَامَّةٍ لَايَضُرُّنَا لِاَنَّ رِعَايَةَ الْمَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ حَسَنٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَ اِنَّمَا يَضُرُّنَا لَوِ ادَّعَيْنَا اَنَّهٗ لِذَاتِ الْفِعْلِ بَلِ الدَّعْوٰى عَدَمُ التَّوَقُّفِ عَلَى الشَّرْعِ وَمَنْعُ الْاِتِّفَاقِ عَلٰى اَنَّهٗ مَنَاطُ حُكْمِهٖ تَعَالٰى لَايَمَسُّنَا فَاِنَّا لَانَقُوْلُ بِاسْتِلْزَامِهٖ حُكْمًا مِنْهُ تَعَالٰى بَلْ ذٰلِكَ بِالسَّمْعِ وَاسْتَدَلَّ اِذَا اسْتَوَى الصِّدْقُ وَالْكِذْبُ فِي الْمَقْصُوْدِ اٰثَرَ الْعَقْلُ الصِّدْقَ وَفِيْهِ اَنَّهٗ لَااسْتِوَاءَ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ لِاَنَّ لِكُلٍّ مِّنْهُمَا لَوَازِمُ وَعَوَارِضُ فَهُوَ تَقْدِيْرٌ مُسْتَحِيْلٌ فَيَمْتَنِعُ الْاِيْثَارُ عَلٰى ذَالِكَ التَّقْدِيْرِ۔

ترجمہ: ہمارے نزدیک احسان کا حسن اور اس (احسان) کے مقابلے میں بُرائی کا قبح ان چیزوں میں سے ہے جن پر عقلاء نے اتفاق کی ہے یہاں تک کہ براہمہ جو رسولوں کے بھیجنے پر قول نہیں کرتے (بھی اس پر متفق ہیں) پس اگر یہ ذاتی ہوتے تو اس طرح نہیں ہوتا (یعنی عقلاء اس پر متفق نہ ہوتے) اور جواب یہ ہے کہ احسان کے حسن کا جائز ہونا مصلحت عامہ کی وجہ سے ہمارے لئے کوئی نقصان دہ نہیں اسلئے کہ مصلحت عامہ کی رعایت کا حسن ہونا ضروری ہے بلکہ ہمارے لئے نقصان دہ تب ہوتا جب ہم اس (یعنی حسن وقبح) کے ذات فعل کی وجہ سے ہونے کے دعویدار ہوتے بلکہ (ہمارا) دعویٰ (حسن اور قبح

کے)شرع پر موقوف نہ ہونے کا ہے اور اتفاق کا منع ہونا اس وجہ سے کہ حسن اور قبح باری تعالیٰ کے حکم کے لئے مناط ہے یہ منع ہمیں کوئی نقصان نہیں دیتا اس لئے کہ ہم حسن اور قبح کے اللہ تعالیٰ کے حکم کے لئے مستلزم ہونے کے قائل نہیں بلکہ حکم کو مستلزم ہونا سمع کی وجہ سے ہے اور اس نے استدلال کیا ہے کہ جب مقصود میں صدق اور کذب مساوی ہو تو عقل صدق کو ترجیح دیتا ہے اور اس میں یہ ہے کہ نفس الامر میں صدق اور کذب میں مساوات نہیں اس لئے کہ ہر ایک کے لئے لوازم اور عوارض ہیں پس یہ تقدیر محال ہے لہذا اس تقدیر پر ترجیح دینا محال ہو گا۔

تشریح:لَنَا اَنَّ حُسْنَ الْاِحْسَانِ---: یہاں سے مصنف ؒ ماتُریدیہ کے دلیل کو ذکر کررہے ہیں،ماتُریدیہ کا دعویٰ یہ تھا کہ حسن اور قبح ذاتی (عقلی) ہیں اور عِلَّتِ حُسنِ عقلی وقبحِ عقلی کبھی ذات فعل، کبھی صفات حقیقیہ اور کبھی امور اعتباریہ ہوتے ہیں اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر حسن اور قبح افعال میں ذاتی (عقلی) نہ ہوں تو احسان کے حسن اور مقابلہ احسان بالاساءت کے قبیح ہونے پر عقلاء کا اتفاق نہ ہوتا، لٰكِنَّ التَّالِیْ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُہٗ.

وجہ بطلان التالی ظاہر ہے، کیونکہ عقلاء کا اتفاق اس پر ہے یہاں تک براہمہ (بتوں کے عبادت کرنے والے) جو اِرسال رسول کے معتقِد نہیں ان کا بھی اس پر اِتفاق ہے کہ اِحسان حسن ہے اور اِساءۃفی مقابلۃ الاحسان، قبیح ہے، اور وجہ ملازمہ یہ ہے کہ شریعت ہر شخص مانتا نہیں تو پھر عقل کے بغیر اتفاق کیسے ہو سکتا ہے مزید یہ کہ یہ اتفاق قبل ورود الشرع بھی تھا تو پتہ چلا کہ حسن وقبح افعال میں عقلی ہیں اور موقوف علَی الشرع نہیں اور اس بات کی طرف مصنف ؒ اشارہ کرتے ہوئے رقمطراز

ہے،فَلَوْلَا اَنَّهٗ ذَاتِيٌّ اَیْ عَقْلِيٌّ لَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ اَیْ لَمْ يَتَّفِقُوْا عَلَيْهَا ،یعنی اگر ذاتی نہ ہوتے تو احسان کے حسن اور مقابلہ احسان بِالاساءۃ کے قبیح ہونے پر متّفِق نہ ہوتے بس ان کا یہ اتفاق دلیل ہے کہ حسن اور قبح کبھی کبھی ذاتی(یعنی عقلی)اور غیر موقوف علَی الشرع ہوتے ہیں اوراس پر بھی دلیل ہے کہ کبھی کبھی حسن اور قبح کی علّت ذاتِ فعل ہوتی ہے۔

وَالْجَوَابُ---:یہاں سے مصنفؒ اشاعرہ کی طرف سے ماتُریدیہ کے دلیل پر وارد ہونے والے دواعتراضوں کو ذکر کررہے ہیں،

اعتراض اول:یہ ہے کہ احسان کا حسن اور اِساءۃ فی مقابلتِ الاحسان کا قبح ممکن ہے کہ دونوں کی ذات کی وجہ سے نہ ہو، بلکہ حسن اور قبح ان دونوں میں مصلحت عامہ کی وجہ سے ہو،یعنی احسان میں حسن مصلحتِ عامہ اوراِساءت میں قبح مفسدت عامہ کی وجہ سے ہو،لہٰذا ماتُریدیہ کے دلیل میں مذکوراتفاق اس کا مقتضی نہیں کہ حسن اور قبح ان دونوں میں ذات فعل کی وجہ سے ہو؟

لَا يَضُرُّنَا---:مصنفؒ ماتُریدیہ کی طرف سے اشاعرہ کے اس سوال کا جواب دے رہے ہیں،فرماتے ہیں کہ اِحسان کا حسن اوراِساءت کا قبیح ہونا مصلحت عامہ کی بناءپر ہمارے لیے مضر نہیں اسلئے کہ ہمارادعویٰ تو یہ نہیں کہ حسن اور قبح افعال میں ذات فعل کی وجہ سے ہوگا،بلکہ ہمارادعوی تو یہ تھا کہ حسن اور قبح ذاتی عقلی ہے (لیکن معترض کودھوکااس سے لگاکہ اس نے ماتُریدیہ کے دلیل میں ذاتی سے ذات فعل

مراد لیا، حالانکہ مراد ذاتی سے عقلی تھا) پھر یہ جائز ہے کہ وہ (حسن اور قبح) مصلحتِ عامہ کی بنیاد پر ہو اس لیے کہ مصلحت عامہ کی رعایت رکھنا حسن بِالبداہۃ ہے۔

وَاِنَّمَا يَضُرُّنَا---: ہاں! البتہ اگر ہم اس بات کے مدعی ہوتے کہ حسن اور قبح، ذاتِ فعل کی وجہ سے ہوتا ہے تو اس وقت پھر مصلحت عامہ کی رعایت رکھنا ہمارے لیے مضر ہوتا، لیکن ہمارا دعوی یہ نہیں بلکہ ہمارا دعوی یہ ہے کہ حسن اور قبح افعال میں عقلی یعنی موقوف علی الشرع نہیں ہے۔ دو ٹوک الفاظ میں خلاصہ جواب یہ ہے کہ ہم نے دلیل میں ذاتی کہا تھا ذاتی بِالفعل نہیں کہا تھا **فَافْهَمْ**۔

وَمَنْعُ الْاِتِّفَاقِ---: اشاعرہ کی طرف سے ماتریدیہ کے دلیل پر وارد ہونے والا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہم احسان کے حسن اور اساءت فی مقابلۃِ الاحسان کے قبیح ہونے پر عقلاء کے اتفاق کو نہیں مانتے اسلئے کہ اگر اس پر اتفاق ہوتا تو عقل حاکم ہوتا اور اس بات پر حکم کرتا، کہ حسنِ احسان علت ہے وجوب ثواب کے لیے اور اِساءت فی مقابلۃ الاحسان کا قبح، علت ہے وجوب عقاب کے لیے، حالانکہ تم عقل کو حاکم نہیں مانتے ؟

جواب: حسن اور قبح کے مناطِ (علت) حکم باری تعالیٰ (یعنی باری تعالیٰ کے حکم ثواب اور عقاب کے ساتھ) پر عقلاء کے اتفاق کا نہ ہونا ہمارے لیے مضر نہیں اسلئے کہ ہم اس کے قائل نہیں کہ حسن، ثواب کو اور قبح، عقاب کو عقلاً مستلزم ہیں، بلکہ وجوبِ ثواب وعقاب فقط سمع (یعنی شرع) پر مرتب ہے۔

خلاصہ جواب یہ ہے کہ ماتریدیہ نے جو دلیل میں یہ کہا تھا کہ تمام عقلاء کااتفاق ہے حسن اور قبح کے ذاتی (عقلی) ہونے میں تو وہ (اتفاق) صرف اسی حد تک ہے کہ حسن اور قبح دونوں عقلی ہیں اس پر نہیں کہ حسن ،احسان علت ہے وجوب ثواب کے لیے اور قبح اساءت علت وجوب عقاب کے لیے۔

وَاسۡتَدَلَّ اِذَا اِسۡتَوَی---: مصنفؒ یہاں سے ماتریدیہ کے دوسرے دلیل کوذکرکر رہے ہیں،دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حسن اور قبح افعال میں عقلی ہے اسلئے کہ جب کسی مقصود میں صدق اورکذب مساوی ہو(مثلاً قیدی کہ جب اس کو علم حاصل ہوجائے کہ وہ صدق اور کذب میں سے ہر ایک کے ساتھ قید سے چھٹکارا پاسکتا ہے)توعقل صدق کو اس کے حسن کی وجہ سے ترجیح دیتاہےاور کذب کو اس کے قبح کے بناءپر چھوڑدیتاہے،پس اگرحسن اور قبح عقلی نہ ہوتے تو عقل صدق کوکذب پرترجیح نہ دیتا ورنہ ترجیح بلامرجح لازم ہوتا،اور جب ترجیح دیتاہےتومعلوم ہواکہ صدق میں حسن عقلی ہے اوریہی حسن مرجح ہےاورکذب میں قبح عقلی ہےاور اسی قبح کی وجہ سے صدق کو اس پر ترجیح دیاجاتاہے۔

وَفِیۡهِ اَنَّهٗ لَااِسۡتِوَاءَ---: مصنفؒ ماتریدیہ کے اس دلیل پر ردکررہے ہیں،فرماتے ہیں کہ صدق اورکذب نفس الامر میں سرےسےبرابر ہی نہیں ہو سکتے اور صدق کی ترجیح،کذب پر اس فرق نفس الامری ہی کی وجہ سےہے،تفصیل مقام یہ ہے کہ صدق اورکذب میں سےہرایک کیلئےاپنےاپنے لوازم اورعوارض ہیں جو ایک دوسرےکےلوازم اورعوارض سےمغایرہیں اوراختلاف فِی اللوازم والعوارض،

اختلاف فی الملزوم والمعروض کو مستلزم ہوتا ہے اور جب اختلاف اللوازم والعوارض، اختلاف الملزومات والعوارض کو مستلزم ہوتا ہے تو دونوں یعنی صدق اور کذب میں مساوات کیسے آئے گا، لہٰذا دونوں کے درمیان مساوات کو فرض کرنا، فرض محال ہے اور ترجیح بِلامرجح بھی چونکہ محال ہے پس اگر محال اوّل (یعنی مساوات بینھما) فرض کیجائے (اسلئے کہ فرض محال جائز ہوتا ہے) تو محال ثانی (یعنی ترجیح صدق بلا مرجح) کافرض کرنا بھی جائز ہوگا اسلئے کہ ایک محال، دوسرے محال کو مستلزم ہوسکتا ہے (لیکن اس پر کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوتا) ہاں! البتہ یہ غیر ممکن (فی نفس الامر) ہے اسلئے کہ صدق میں مطابقت حکایت مع المحکی عنہ ہوتا ہے، جبکہ کذب میں عدم مطابقت ہوتا ہے پس بصورت فرض اِستواء، ترجیح صدق علی الکذب کو منع کیاجائے گا اوران دونوں کے درمیان حسن اور قبح کا عقلی ہونا بھی درست نہ ہوگا۔

فائدہ: مذکورہ اعتراض سے یہ جواب دیاجاسکتاہے، کہ ماتُریدیہ جو استواء صدق و کذب پر قول کرتے ہیں تو وہ بوقت وصول اِلی المقصود کرتے ہے، اور عینِ صدق وکذب میں اِستواء کے وہ قائل نہیں، جبکہ معترض نے عین صدق وکذب میں اِستواء کو منع کرنا ثابت کردیاہے نہ کہ اِیصال اِلی المقصود میں، پس جب اِستواء صدق وکذب، اِیصال اِلَی المقصود میں ممکن ہوا تو افعال میں حسن اور قبح کا عقلی ہونا بھی ممکن ہوگا تو معترض کا فَیَمْتَنِعُ الْاِیْثَارُ کہنا بھی درست نہ ہوگا فَافْھَمْ۔

وَقَالُوْا اَوَّلًا لَوْکَانَ ذَاتِیًّا لَمْ یَتَخَلَّفْ وَقَدْ تَخَلَّفَ فَاِنَّ الْکِذْبَ مَثَلًا یَجِبُ لِعِصْمَۃِ نَبِیٍّ وَاِنْقَاذِ بَرِیٍّ عَنْ سَفَّاکٍ وَالْجَوَابُ اَنَّ ھُنَاکَ اِرْتِکَابُ اَقَلِّ الْقَبِیْحَتَیْنِ لَا اَنَّ الْکِذْبَ

صَارَحَسَنًاقِیْلَ یَرِدُعَلَیْهِ اَنَّ هٰذَاالْکِذْبَ هٰهُنَاوَاجِبٌ فَیَدْخُلُ فِی الْحَسَنِ اَقُوْلُ اَلْحَسَنُ لِغَیْرِهٖ لَایُنَافِی الْقُبْحَ لِذَاتِهٖ وَهٰذَامَعْنٰی قَوْلِهِمْ اَلضَّرُوْرَاتُ تُبِیْحُ الْمَحْذُوْرَاتِ غَایَةُالْاَمْرِاَنَّهٗ یَلْزَمُ الْقَوْلُ بِاَنَّ کُلًّامِّنْهُمَا کَمَااَنَّهٗ بِالذَّاتِ کَذٰلِکَ بِالْغَیْرِوَلَعَلَّهُمْ یَلْتَزِمُوْنَهٗ وَبِهٖ اَمْکَنَ لَهُمُ التَّخَلُّصُ عَنِ النَّسَخِ عَلٰی اَنَّهٗ لَایَتِمُّ عَلَی الْجُبَائِیَّةِ وَعَلَیْنَا۔

ترجمہ: اورانہوں(اشاعرہ)نےاوّلاًیہ کہاہے کہ اگرحسن اورقبح ذاتی ہوتے تومتخلف نہ ہوتے حالانکہ متخلف ہواہے (مثلاً قبح)اسلئے کہ جھوٹ مثلاًنبی کی عصمت کی خاطر(واجب اور حسن ہوتاہے)اوربَری آدمی کوسفَّاک آدمی سے چھڑانے کی خاطر واجب ہےاور جواب یہ ہے کہ وہاں دو قبیحوں میں اھون کواختیار کیا گیا ہے ایسا نہیں کہ جھوٹ،حسن بن گیا،کہاگیاہے کہ اس پراعتراض وارد ہوتاہےاوروہ یہ کہ جھوٹ بولنا یہاں واجب ہےپس وہ حسن میں داخل ہو گا میں کہتاہوں کہ حسن لغیرہٖ،قبیح لذاتہٖ کے منافی نہیں اور یہی مرادہےان کے اس قول سے کہ "الضرورات تبیح المحذورات"غایۃ مافی الباب یہاں یہ بات لازم آتاہے کہ حسن اور قبح جس طرح بالذات ہوتے ہیں اسی طرح بالغیر بھی ہوتے ہیں اورشاید کہ انہوں نے بھی اس کاالتزام کیاہواوراسی کے ساتھ ان کے لئے نسخ سے چھٹکارا بھی ممکن ہواہوعلاوہ اس کے یہ بیان جبائیہ اور ہمارےاوپرتام بھی نہیں ہوتا۔

تشریح: قَالُوْااَوَّلًا---:ماتُریدیہ کےاَدِلَّہ کے بیان کے بعداب مصنفؒ اشاعرہ کےاَدِلّہ خمسہ کوحسن اور قبح کے شرعی ہونے پر ذکر کررہے ہیں،لیکن یہ ہمارےاور جُبائیہ کے خلاف نہیں،جیساکہ بعدمیں مصنفؒ خودذکرکریں گے"عَلٰی اَنَّهٗ لَایَتِمُّ عَلَی الْجُبَائِیَّةِ وَعَلَیْنَا"

دلیل اول:قَالُوْا اَوَّلًا---: پہلے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر افعال میں حسن اور قبح ذاتی ہوتا تو افعال سے حسن اور قبح کا تخلف درست نہ ہوتا،لٰكِنَّ التَّالِيْ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهُ(اسلئے کہ ذاتی،ذات سے اِنفکاک کو قبول نہیں کرتا)وجہ ملازمہ ظاہر ہے اور ہر جو وجہ بطلان التالی ہے تو اس کو ماتن خود ذکر کر رہے ہیں کہ تخلف بعض مواقع میں متحقق ہے،اسلئے کہ عصمت نبی کے خاطر اور بَرِی انسان کو سفَّاک سے بچانے کیلئے جھوٹ بولنا واجب ہے تو تخلف قبح،کذب سے متحقق ہوا اور اسی وقت چونکہ صدق (یعنی سچ بولنا)حرام ہے،پس وہ قبیح ہو گا تو تخلف حسن،صدق سے آئے گا،خُلاصہ کلام یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں سے ایک میں کذب بِدون قبح اور دوسرے میں صدق بِدون الحسن پایا گیا پس اگر یہ ذاتی ہوتے تو دونوں میں تخلف متحقق نہ ہوتا اسلئے کہ تخلف مقتضٰی ذات کی ذات سے محال ہے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ هُنَاكَ---:معتزلہ اور ماتُریدیہ مذکور اعتراض سے یہ جواب دیتے ہیں کہ مذکورہ امثال میں تخلف مقتضٰی ذات،ذات سے نہیں،بلکہ ان میں اقل القبیحین کا ارتکاب کیا گیا ہے،یعنی جس طرح کذب میں قبح ہے اِسی طرح قتل نبی(علیہ السلام)اور(قتل بَرِی)میں بھی قبح ہے،بلکہ اس سے بڑھ کر ہے،پس اَھون البلیتین کو اختیار کر کے کذب کا ارتکاب کیا گیا اور ایسا نہیں ہے کہ کذب میں جو قبح ہے وہ زائل ہو گیا اور اس میں حسن پیدا ہوا،پس تخلف مقتضٰی ذات،ذات سے متحقق نہ ہوا۔

فائدہ:وجوب کذب کی مثال میں عصمت یعنی حفاظت نبی علیہ السلام کی مثال کو پیش کرنا مناسب نہیں اس لیے کہ سلسلہ انبیاءہمارے آقا(محمد رسول اللہ صلی ا للہ علیہ وسلم)پر ختم ہوگیاہےلہذازمین پر کوئی نبی موجود نہ ہوگا،یہاں تک کہ اس کی حفاظت کے خاطر جھوٹ بولنا واجب ہو۔(خلاصہ ازالۃالرھبوت)

قِیۡلَ یَرِدُعَلَیۡہِ اَنَّ ھٰذَاالۡکِذۡبَ وَاجِبٌ---:مذکورہ جواب پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ مذکورہ مثال میں جھوٹ بولنا واجب ہےاورہرواجب حسن ہوتاہے،پس یہ حسن میں ضرور داخل ہوگااورجب حسن میں داخل ہوگاتوکذب میں حسن پایا جائے گااورقبح اس سے زائل ہوگاتوپھر تخلف قبح،کذب سے متحقق ہوگا،پس معلوم ہوا کہ کذب میں قبح ذاتی نہیں،بلکہ شرعی ہے؟

اَقُوۡلُ اَلۡحَسَنُ لِغَیۡرِہٖ---:مصنفؒ اس کا جواب دے رہے ہیں،فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ حسن لغیرہ ، قبح لذاتہٖ کے منافی نہیں،وضاحت اس کی یہ ہے کہ مثال مذکور میں اگر جھوٹ بولنا واجب بھی ہوتب بھی اس سے قبح متخلف نہ ہوگا اسلئے کہ قبح اس میں لذاتہٖ ہےاورحسن اسمیں لغیرہٖ جوکہ عصمۃ النبی(علیہ السلام) اورانقاذ بری عن السفاک کی خاطرہےاورقبح لذاتہٖ اور حسن لغیرہٖ میں کوئی منافات نہیں دونوں جمع ہوسکتےہیں اوریہی مطلب فقہاءکے اس قول کابھی ہے کہ اَلضَّرُوۡرَاتُ تُبِیۡحُ الۡمَحۡظُوۡرَاتِ''یعنی ضرورت،محظورات کو مباح کرتی ہے،لیکن اس کامطلب یہ نہیں ہوتا،کہ ممنوعات شرعیہ میں ضرورت کی وجہ سے قبح زائل ہوگیا ، اوراس میں حسن پیدا ہوا،بلکہ ان میں قبح لذاتہٖ اور حسن لغیرہٖ پایاگیا۔

غَايَةُ الْاَمْرِ اَنَّهٗ يَلْزَمُ الْقَوْلُ---:اور اس مذکورہ جواب پر زیادہ سے زیادہ سے یہ بات لازم ہو گا کہ پھر حسن اور قبح جس طرح بالذات ہوتے ہیں، اِس طرح بِالغیر بھی ہوں گے، پس یہ بات جائز ہوگی کہ کوئی فعل قبیح بِالذات اور حسن بِالغیر ہو اوراِسی طرح کبھی کبھی کوئی فعل حسن بالذات اور قبیح لاجل الغیر ہو اور شاید اِسی تعمیم حسن وقبح کے ماتُریدیہ قائل ہو، پس ان پر یہ اعتراض (کہ حسن اور قبح میں تعمیم آجائے گا) وارد بھی نہیں ہو گا۔

وَبِهٖ اَمْكَنَ لَهُمُ التَّخَلُّصُ---:اوراِسی تعمیم (حسن وقبح لذاتہٖ ولغیرہٖ) کی وجہ سے ماتُریدیہ نسخ کے اعتراض سے بھی بچ گئے، تفصیل مقام یہ ہے کہ اگر کوئی یہ اعتراض کرتا کہ جب ایک فعل حسن ہو تو چاہیے کہ اس پر نسخ وارد نہ ہو، حالانکہ بعض افعال حسنہ پر بھی نسخ وارد ہوا ہے تو ماتُریدیہ اس اعتراض سے یہ جواب دے سکتے ہیں کہ یہ بات جائز ہے کہ ایک فعل میں قبح لذاتہٖ ہو اور حسن لغیرہٖ ہو اور پھر جب وہ غیر ختم ہو تو اس فعل کے نسخ پر حکم ہوا ہو یا وہ فعل حسن لذاتہٖ ہو، لیکن قبح لغیرہٖ کی وجہ سے اس میں نسخ آیا ہو۔

عَلٰى اَنَّهٗ لَايَتِمُّ عَلَيْنَا---:مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کا یہ اعتراض جُبائیہ اور ماتُریدیہ پر وارد بھی نہیں ہوتا، اسلئے کہ جبائیہ کے نزدیک حسن اور قبح افعال میں ذات فعل کی وجہ سے نہیں ہوتا، بلکہ اموراعتباریہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور ہم (ماتُریدیہ) پر اسلئے وارد نہیں ہوتا کہ ہم افعال میں حسن اور قبح کی علت عام لیتے ہیں چاہے ذات فعل ہو چاہے صفات حقیقیہ ہو اور چاہے صفات اعتباریہ ہوں ہاں! البتہ

متقدمین معتزلہ جو افعال میں حسن اور قبح ذات فعل کی وجہ سے مانتے ہیں پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔

وَثَانِیًا لَوۡ کَانَ ذَاتِیًّا لَاجۡتَمَعَ النَّقِیۡضَانِ فِیۡ مِثۡلِ لَاَکۡذِبَنَّ غَدًا فَاِنَّ صِدۡقَهٗ یَسۡتَلۡزِمُ الۡکِذۡبَ وَبِالۡعَکۡسِ وَلِلۡمَلۡزُوۡمِ حُکۡمُ اللَّازِمِ وَرُبَّمَا یُمۡنَعُ ذٰلِکَ اَلَا تَرٰی اَنَّ الۡمُفۡضِیَ اِلَی الشَّرِّ لَا یَکُوۡنُ شَرًّا بِالذَّاتِ بَلۡ بِالۡعَرَضِ قَالَ الشَّیۡخُ فِی الۡاِشَارَاتِ اَلشَّرُّ دَاخِلٌ فِی الۡقَدۡرِ بِالۡعَرَضِ اَقُوۡلُ هٰذَا یُرۡشِدُکَ اِلَی الۡاِلۡتِزَامِ الۡمَذۡکُوۡرِ سَابِقًا فَافۡهَمۡ۔

ترجمہ: اور ثانیاً اگر یہ (حسن اور قبح) ذاتی بھی ہوتے تو دونوں نقیض لَاَکۡذِبَنَّ غَدًا جیسے مثال میں جمع ہو جاتے اس لئے کہ اس کا صدق کذب کو مستلزم ہوتا ہے اور ان کا بالعکس (یعنی اس کا کذب اس کے صدق کو مستلزم ہوتا ہے) اور ملزوم کیلئے لازم کا حکم ہوتا ہے اور کبھی کبھی یہ (یعنی للملزوم حکم اللازم) کو منع کیا جاتا ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ شر کو پہنچانے والا بالذات شر نہیں ہوتا بلکہ بالعرض (یعنی واسطہ کے ساتھ) ہوتا ہے، شیخ نے اشارات میں کہا ہے کہ شر تقدیر میں بالعرض داخل ہے میں کہتا ہو یہ (جواب) تمہیں سابق میں مذکور التزام کی طرف رہنمائی کرے گا پس تو اس کو سمجھ لے۔

تشریح: وَثَانِیًا لَوۡ کَانَ ذَاتِیًّا---: یہاں سے مصنفؒ اشاعرہ کے دلیل ثانی کو ذکر کر رہے ہیں، خلاصہ دلیل یہ ہے کہ حسن اور قبح افعال میں ذاتی نہیں، بلکہ شرعی ہے اسلئے کہ اگر حسن اور قبح افعال میں ذاتی ہو جائے تو اجتماع النقیضین لازم آئے گا ہر اس قضیہ میں جس کا صدق مستلزم ہو کذب کو اور اس کا کذب مستلزم ہو صدق کو، لٰکِنَّ التَّالِیَ بَاطِلٌ فَالۡمُقَدَّمُ مِثۡلُهٗ. وجہ بطلان التالی یعنی اجتماع النقیضین کا باطل ہونا ظاہر ہے اور ہر جو وجہ الملازمہ ہے تو اس کا اثبات دو باتوں

پر موقوف ہے(۱) صدق عبارت ہے موضوع کے محمول کے ساتھ نفس الامر میں متصف ہونے سے اور کذب عبارت ہے موضوع کے محمول کے ساتھ نفس الامر میں متصف نہ ہونے سے (۲) ہر وہ حکم جو لازم کیلئے ثابت ہوتو لامحالہ وہ اس کے ملزوم کیلئے بھی ثابت ہوگا ، اب وجہ ملازمہ یہ ہے کہ اس کا یہ قول ''لَاُکَذِّبَنَّ غَدًا ''اَنَا کَاذِبٌ فِی الْغَدِ' کے تاویل میں ہے پس اس قضیہ کا صدق یہ ہوگا کہ ذات موضوع یعنی (متکلم) کا اتصاف ہو کاذب کے ساتھ نفس الامر میں اوراس کے صدق کے ساتھ اس کا کذب بھی لازم ہوگا،کیونکہ وہ کل آئندہ میں کلام کاذب پر تکلم کرنے والا ہوگا اوراس میں شک نہیں کہ یہ کذب قبیح ہے پس یہ صدق بھی دوسری بات کے موافق قبیح ہوگا،کیونکہ ملزوم کیلئے لازم کا حکم ثابت ہوتا ہے اور کذب یہاں صدق کے ساتھ لازم ہے پس جب کذب قبیح ہوگا تو لامحالہ صدق بھی قبیح ہوگا ساتھ اس کے کہ صدق حسن ہوتا ہے تو اجتماع النقیضین لازم ہوا،اوراِسی طرح اس کلام ''لَاُکَذِّبَنَّ غَدًا'' کا کذب اس کے صدق کو مستلزم ہوگا اسلئے کہ یہ قضیہ موجبہ ہے اوراس قضیہ موجبہ کا کذب یہ ہے کہ ذات موضوع(یعنی متکلم)کا اتصاف محمول (یعنی کاذب) کے ساتھ نفس الامر میں نہ ہواور اس کے ساتھ لازم یہ ہے کہ متکلم کل آئندہ میں کلام صادق پر تکلم کرنے والا ہو، پس اس کلام(لَاُکَذِّبَنَّ غَدًا)کے کذب سے اس کا صدق لازم ہوا اور اس میں شک نہیں کہ صدق حسن ہے پس کذب بھی اسی طرح حسن ہوگا دوسری بات کے موافق کہ ملزوم کیلئے لازم کا حکم ثابت ہوتا ہے اور چونکہ لازم کا حکم

حسن ہے تو ملزوم (کذب) کا حکم بھی حسن ہوگا ساتھ اس کے کہ کذب قبیح ہوتا ہے تو اِجتماع النقیضین لازم آیا اور جب دونوں شقوں پر اِجتماع النقیضین لازم ہوا تو وہ ملازمہ بھی ثابت ہوئی۔

وَرُبَمَا یُمْنَعُ ذٰلِکَ---: مصنفؒ اشاعرہ کے دلیل ثانی کو ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ آپ کا ذکر کردہ وجہ ملازمہ درست نہیں، یعنی یہ بات ہم نہیں مانتے کہ ملزوم، لازم کے حکم میں ہوتا ہے، بلکہ بسااوقات ایک فعل میں حسن بِالذات ہوتا ہے اور قبح اس میں لغیرہٖ ہوتا ہے، جیسے صدق میں حسن لذاتہٖ ہے اور قبح جو اس میں آتا ہے تو یہ غیر کی وجہ سے آتا ہے کہ یہ مستلزم اِلَی الکذب ہوتا ہے اور اس میں کوئی نقصان نہیں اسی طرح بَسااوقات کسی فعل میں قبح لذاتہٖ ہوتا ہے، لیکن حسن اس میں غیر کی وجہ سے آتا ہے تو اس میں بھی کوئی قباحت نہیں۔

اَلَاتَرٰی---: مصنفؒ دلیل تنویری کو ذکر کررہے ہیں، کہ تو دیکھتا نہیں کہ بَسااَوقات ایک چیز حسن ہوتا ہے اور مُفضی اِلی الشر بھی ہوتا ہے، کیونکہ یہ مفضی اِلی الشر بِالذات شر و قبیح نہیں ہوتا، بلکہ حسن و خیر ہوتا ہے، لیکن اس میں شر غیر کی وجہ سے ہوتا ہے ، جیسے بارش بِاعتبارِ ذات حسن و خیر ہے، لیکن بعض اوقات مُفضی اِلی الشر ہوتا ہے، مثلاً فصل وغیرہ اس کے ساتھ تباہ ہوجاتے ہیں تو قبح اس میں لِاَجل الغیر ہوا، اور اسی طرح بَسااَوقات ایک چیز قبیح ہوتا ہے، لیکن اس میں حسن لِاَجل الغیر ہوتا ہے، جیسے زانی پر حد جاری کرنا کہ حد فِی نفسہٖ قبیح ہے، لیکن اس میں حسن غیر کی وجہ سے آتا ہے جو کہ نظام عالم کا شر اور فساد یعنی بے حیائی سے روکنا ہے جو کہ حسن ہے۔

قَالَ الشَّیْخُ فِی الْاِشَارَاتِ---: مصنفؒ اس بات کی تائید ذکر کر رہے ہیں کہ بعض اوقات ایک چیز بِاعتبار ذات حسن اور بِاعتبار غیر شر و قبیح ہو سکتا ہے اور شر بھی تقدیرِ الٰہی میں داخل فی العرض ہے، جیسے بعثت رسول کے ساتھ اَزل یعنی تقدیر میں خذلان کفار لازم ہے، لیکن اس کا یہ لُزوم بالعرض ہے یا مثلاً تقدیر میں لکھا ہوا ہے کہ فلاں کو ایک لاکھ تنخواہ ماہوار ملے گی تو یہ حسن ہے، لیکن اس اعتبار سے اس میں قبح ہے کہ یہ ویسے نہیں ملے گا روزانہ آٹھ آٹھ گھنٹے ڈیوٹی کرے گا تو اس قبح کا لزوم اس کے ساتھ بالعرض ہے۔

اَقُوْلُ: هٰذَا یُرْشِدُکَ اِلَی---: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شیخ کا قول بھی گزرے ہوئے اِلتزام مذکور کی طرف تمہارا رہنمائی کرے گا، یعنی یہ کہ ہم نے پہلے کہا "وَلَعَلَّهُمْ یَلْتَزِمُوْنَهٗ آهٗ" کہ ممکن ہے کہ انہوں نے یہ اِلتزام کی ہو کہ ایک چیز فی نفسہٖ حسن اور لغیرہٖ قبیح ہو تو یہاں شیخ کے جواب سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حسن اور قبح جس طرح بِالذات ہوتے ہیں اِسی طرح بِالعرض بھی ہوتے ہیں، پس لازم کا حکم اگر چہ ہر جگہ بِالذات ملزوم کے لیے بِالذات ثابت نہیں ہو گا، لیکن بِالعرض ثابت ہو گا پس یہاں بھی صدق کا حسن بالذات اور اس کا قبیح ہونا بواسطہ اللّازم (یعنی کذب) ہے اور کذب کا قبیح ہونا بِالذات اور حسن ہونا بِاعتبار اللّازم (یعنی صدق) ہے

فَافْهَمْ---: اس میں دِقّت مقام کی طرف اشارہ ہے۔

وَثَالِثًا اَنَّ فِعْلَ الْعَبْدِ اِضْطِرَارِیٌّ فَاِنَّ الْمُمْكِنَ مَالَمْ يُتَرَجَّحْ لَمْ يُوْجَدْ وَتَرْجِيْحُ الْمَرْجُوْحِ مَحَالٌ فَمَالَمْ يَجِبْ لَمْ يُوْجَدْ فَلَا يَكُوْنُ حَسَنًا وَلَا قَبِيْحًا عَقْلًا اِجْمَاعًا وَهٰذَا اَحْسَنُ وَ اَخْصَرُ مِمَّا فِى الْمُخْتَصَرِ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْوُجُوْبَ بِالْاِخْتِيَارِ لَا يُوْجِبُ الْاِضْطِرَارَ ضَرُوْرَةَ الْفَرْقِ بَيْنَ حَرَكَتَيِ الْاِخْتِيَارِ وَالرَّعْشَةِ عَلٰى اَنَّهٗ مَنْقُوْضٌ بِفِعْلِ الْبَارِىْ تَعَالٰى

ترجمہ: اور ثالثاً یہ کہ عبد کا فعل اضطراری ہوتا ہے اسلئے کہ ممکن کو جب تک ترجیح نہ دیا جائے موجود نہیں ہوتا اور مرجوح کو ترجیح دینا محال ہے پس جب تک واجب نہ ہو موجود نہ ہو گا پس فعل عبد نہ حسن اور نہ قبیح عقلاً اجماعاً ہو گا اور یہ تقریر احسن اور بہت مختصر ہے اس تقریر سے جو مختصر الاصول میں مذکور ہے اور جواب یہ ہے کہ وجوب، ایسے اختیار کے سبب ہوتا ہے جو اضطرار کو واجب نہیں کرتا اس لئے کہ حرکت اختیاری اور رعشہ (یعنی حرکت گزنی) میں فرق بدیہی ہے علاوہ اس کے یہ فعل باری تعالیٰ کے ساتھ منقوض ہے۔

تشریح: وَثَالِثًا اَنَّ فَعْلَ الْعَبْدِ اِضْطِرَارِیٌّ---: یہاں سے مصنف اشاعرہ کے دلیل ثالث کو ذکر کر رہے ہیں، اشاعرہ کا دعویٰ یہ تھا کہ حسن اور قبح افعال میں ذاتی نہیں اور دلیل ثالث اس پر یہ دے رہے ہیں "اِنَّ فَعْلَ الْعَبْدِ اِضْطِرَارِیٌّ" (صغریٰ) وَكُلُّ مَا هُوَ اِضْطِرَارِیٌّ فَهُوَ لَا يَكُوْنُ حَسَنًا وَلَا قَبِيْحًا عَقْلًا اِجْمَاعًا (کبری) فَفِعْلُ الْعَبْدِ لَا يَكُوْنُ حَسَنًا وَلَا قَبِيْحًا عَقْلًا (نتیجہ) اب اس قیاس میں جو کبریٰ ہے تو وہ ظاہر ہے اسلئے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ فعل اِضطراری میں نہ حسن عقلی ہوتا ہے اور نہ قبح عقلی اور دلیل بر صغری یہ ہے کہ " اِنَّ فَعْلَ الْعَبْدِ مُمْكِنٌ وَكُلُّ مُمْكِنٍ مَالَمْ يُتَرَجَّحْ وُجُوْدُهٗ عَلٰى عَدَمِهٖ لَمْ يُوْجَدْ فَفِعْلُ الْعَبْدِ مَالَمْ يُتَرَجَّحْ وُجُوْدُهٗ

لَمْ یُوْجَدْ''اب اس قیاس میں جو صغریٰ ہے وہ ظاہر ہے اسلئے کہ فعل عبد ممکن ہوتاہے اوردلیل بر کبریٰ یہ ہے ''وَتَرْجِیْحُ الْمَرْجُوْحِ مَحَالٌ''،یعنی ممکن کاوجوداور عدم برابر ہوتاہے جب تک مرجح نہ ہو تو یہ موجود نہیں ہوسکتا،لہٰذا جب اس کے اِیجاد کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے اِرادے کاتعلق ہوجاتا ہےتواس کے جانب وجود کو ترجیح ملکر یہ موجود ہوتا ہے پس جب اللہ تعالیٰ نے اس کے جانب وجودکوواجب کردیاتوموجودہواتومطلب اس کا یہ ہوا کہ فعل کاوجودواجب بِالغیر ہوا(یعنی اللہ تعالیٰ کے اِرادے کے سبب واجب ہوا)اورجب واجب بِالغیر ہواتوعبد سے صادر بِالاضطرار ہوگااور جب عبد سے صادر بِالاضطرار ہوافَلَا یَکُوْنُ حَسَنًاوَقَبِیْحًاعَقْلًا اوریامختصرًایوں کہے کہ جب اللہ تعالیٰ نےاس کے جانب وجودکوواجب کردیاتواس کاوجودضروری ہوا اور ضروری اِضطراری ہوتاہے،فَلَا یَکُوْنُ حَسَنًا وَقَبِیْحًا عَقْلًا۔

وَھٰذَااَحْسَنُ وَاَخْصَرُ---:مصنفؒ فرماتےہیں کہ دلیل ثالث کی یہ توضیح اور بیان احسن اور مختصر ہے اس سے جس کو ابن حاجبؒ نے مختصر الاصول میں ذکر کیاہےتوگویا مصنفؒ نےاِبن حاجبؒ پر ضمناً رد بھی کیا کہ میری طرح مختصر دلیل کیوں ذکر نہیں کیا۔

فائدہ:اِبن حاجبؒ نےاس دلیل کومختصر الاصول میں ایک اورانداز سےذکر کیاہے، چنانچہ وہ فرماتےہیں کہ فعل عبدواجب ہوگایاممکن اگرواجب ہوتویہ اضطراری ہے جس میں حسن اورقبح عقلی نہیں ہوتااوراگر ممکن ہوتواس کیلئےعلت مرجحہ ہوگااب یہ علت مرجحہ یا علت موجبہ ہوگاجس کے ساتھ فعل ضروری طورپر موجود ہوتا

ہے اور یا علت ممکنہ ہوگا، اگر علت موجبہ ہو تو یہ اضطراری ہے اور اگر ممکنہ ہو تو ہر ممکن کیلئے لابُدی ہے علت مُرجحہ سے تو اس کیلئے ایک اور علت مُرجحہ ضروری ہوگا اب وہی علت مُرجحہ یا علت موجبہ ہوگا یا علت ممکنہ اگر موجبہ ہو تو پھر اضطراری ہوگا اور اگر ممکنہ ہو تو ہر ممکن کیلئے علت مُرجحہ سے لابُدی ہوتا ہے تو اس کیلئے ایک اور علت مُرجحہ ماننا پڑے گا وَهٰکَذَا هَلُمَّ جَرَّ فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ اور تسلسل باطل ہے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ الْوُجُوْبَ---: مصنفؒ ماتُریدیہ کی طرف سے جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ عبد کا فعل اضطراری ہے اسلئے کہ اس کے اختیار سے اس کا وجود ضروری ہوتا ہے اور واجب بِالاختیار اضطراری نہیں ہوتا، ورنہ حرکت اختیاریہ اور حرکت رَعشیہ میں فرق نہ ہوتا، حالانکہ دونوں میں فرق بدیہی ہے آسان الفاظ میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اشاعرہ کے دلیل سے صرف یہ بات لازم آتا ہے کہ فعل کے وجود کا ضروری ہونا مرجح کی وجہ سے ہوتا ہے اور بات جائز کہ وہ مرجح اختیار ہو اور وجوب حاصلہ بِالاختیار، موجب لِلاِضطرار نہیں ہوسکتا، کیونکہ اضطرار اختیار کے عدم تعلق کو کہتے ہیں، جبکہ یہاں اس کے ساتھ اختیار متعلق ہوا ہے

ضَرُوْرَةَ الْفَرْقِ---: مصنفؒ جواب مذکورہ کی تائید پیش کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ حرکت اختیاریہ اور حرکت رَعشیہ مرجح کی طرف سے وجود میں آتے ہیں، لیکن حرکت اولیٰ میں اختیار ہوتا ہے اور ثانی میں اِضطرار اور یہ اسلئے کہ مرجح حرکت اولیٰ میں اختیار ہے نہ کہ حرکت ثانیہ میں۔

عَلٰی اَنَّهٗ مَنْقُوْضٌ---: اشاعرہ کی دلیل سے جواب ثانی یہ ہے کہ آپ کی دلیل بجمیع مقدماتہٖ واجب تعالیٰ کے فعل میں جاری ہوتا ہے (اسلئے کہ اللہ تعالی کا فعل ممکن ہے ممتنع نہیں اور ممکن مَالَمْ یُتَرَجَّحْ لَمْ یُوْجَدْ سے عبارت ہے لہٰذا جب اس کی وجود کو عدم پر ترجیح دی جائے گی تب واجب ہوگا اور جب واجب ہوگا تو اضطراری بھی ہوگا،) ساتھ اس کے کہ اللہ تعالیٰ کا فعل اضطراری نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ افعال میں اضطرار سے منزہ ہے۔

فائدہ: مذکورہ دونوں جوابوں میں جواب اول نقض تفصیلی اور جواب ثانی نقض اجمالی تھا، فَافْهَمْ۔

فائدة: عِنْدَ الْجَهَمِيَّةِ الَّذِيْنَ هُمُ الْجَبَرِيَّةُ حَقًّا لَا قُدْرَةَ لِلْعَبْدِ اَصْلًا بَلْ هُوَ كَالْجَمَادِ وَهٰذَا سَفْسَطَةٌ وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ قُدْرَةٌ مُؤَثِّرَةٌ فِيْ اَفْعَالِهٖ وَهُمْ مَجُوْسُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ وَمَا فَهِمُوْا اَنَّ الْاِمْكَانَ لَيْسَ مِنْ شَانِهٖ اِفَادَةُ الْوُجُوْدِ وَعِنْدَ اَهْلِ الْحَقِّ لَهٗ قُدْرَةٌ كَاسِبَةٌ لٰكِنَّ عِنْدَ الْاَشْعَرِيَّةِ لَيْسَ مَعْنٰى ذٰلِكَ اِلَّا وُجُوْدَ قُدْرَةٍ مُتَوَهِّمَةٍ مَعَ الْفِعْلِ بِلَا مَدْخَلِيَّةٍ اَصْلًا قَالُوْا ذٰلِكَ كَافٍ فِي التَّكْلِيْفِ وَالْحَقُّ اَنَّهٗ كُفُوٌّ لِلْجَبْرِ وَعِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ اَلْكَسْبُ صَرْفُ الْقُدْرَةِ الْمَخْلُوْقَةِ اِلَى الْقَصْدِ الْمُصَمِّمِ اِلَى الْفِعْلِ فَلَهَا تَاْثِيْرٌ فِي الْقَصْدِ الْمَذْكُوْرِ وَ يَخْلُقُ اللّٰهُ سُبْحَانَهٗ الْفِعْلَ الْمَقْصُوْدَ عِنْدَ ذٰلِكَ بِالْعَادَةِ فَقِيْلَ ذٰلِكَ الْقَصْدُ مِنَ الْاَحْوَالِ غَيْرِ مَوْجُوْدَةٍ وَلَا مَعْدُوْمٍ فَلَيْسَ بِخَلْقٍ وَلَيْسَ الْاِحْدَاثُ كَالْخَلْقِ بَلْ اَهْوَنُ وَ قِيْلَ بَلْ مَوْجُوْدٌ فَيَجِبُ تَخْصِيْصُ الْقَصْدِ الْمُصَمِّمِ مِنْ عُمُوْمِ نُصُوْصِ الْخَلْقِ بِالْعَقْلِ لِاَنَّهٗ اَدْنٰى مَا يَتَحَقَّقُ بِهٖ فَائِدَةُ خَلْقِ الْقُدْرَةِ وَيَتَّجِهُ بِهٖ حُسْنُ التَّكْلِيْفِ وَهٰذَا كَاَنَّهٗ

وَاسِطَةٌ بَيۡنَ الۡجَبۡرِ وَالتَّفۡوِيۡضِ وَفِيۡهِ مَافِيۡهِ وَعِنۡدِيۡ مُخۡتَارٌ بِحَسَبِ الۡاِدۡرَاكَاتِ الۡجُزۡئِيَّةِ الۡجِسۡمَانِيَّةِ وَمَجۡبُوۡرٌ بِحَسَبِ الۡعُلُوۡمِ الۡكُلِّيَّةِ الۡعَقۡلِيَّةِ وَشَرۡحُ ذٰلِكَ فِي الۡفِطۡرَةِ الۡاِلٰهِيَّةِ وَاِنَّهَا لَاَجۡدٰى مِنۡ تَفَارِيۡقِ الۡعَصَا۔

ترجمہ: جہمیہ جو حقیقتاً جبریہ ہے کہ نزدیک عبد کے لئے بالکلیہ قدرت نہیں (نہ کسب کا اور نہ خلق کا) بلکہ وہ جماد کی طرح ہے اور یہ سفسطہ ہے اور معتزلہ کے نزدیک اس کے لئے اپنے افعال (اختیاریہ) میں قدرۃ مؤثرہ ہے اور یہ اس امّت کے مجوس ہیں اور انہوں نے یہ بات سمجھی نہیں کہ ممکن کی شان یہ نہیں کہ کسی شے کے وجود کا افادہ کرے اور اہل حق کے نزدیک عبد کے لئے قدرت کاسبہ ہے مگر اشاعرہ کے نزدیک اس کا معنٰی صرف اور صرف فعل کے ساتھ قدرت متوھمہ کا موجود ہونا ہے بغیر کسی بھی دخل اندازی کے (اور) کہتے ہیں کہ تکلیف میں یہی کافی ہے۔ اور حق یہ ہے کہ یہ بھی جبر کے مساوی ہے اور احنافؒ کے نزدیک کسب، فعل کے مضبوط عزم کی طرف قدرت مخلوقہ کے پھیرانے کو کہتے ہیں پس قدرت عبد کے لئے مذکور عزم میں تاثیر ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ اسی صرف قدرت الی العزم کے وقت فعل مقصود کو عادۃً پیدا فرماتے ہیں، پس کہا جاتا ہے کہ یہ قصد ان احوال میں سے ہے جو نہ موجود ہے اور نہ معدوم پس یہ خلق نہیں اور احداث، خلق کی طرح نہیں بلکہ خلق سے اھون ہے اور کہا جاتا ہے کہ (یہ قصد مصمّم) موجود ہے پس خلق کے عام نصوص سے عقل کے ذریعے قصد مصمّم کی تخصیص کرنا واجب ہے اس لئے کہ یہ (وجوب التخصیص بالعقل) وہ ادنیٰ مرتبہ ہے جس کے ساتھ خلق قدرت کا فائدہ متحقق ہوتا ہے اور اس سے مکلّف کرنے کی حسن کی وجہ بھی معلوم ہوگی اور یہ گویا کہ جبر اور تفویض کے درمیان واسطہ ہے اور اس میں ہے وہ جو اس میں ہے اور میرے نزدیک عبد مختار ہے علوم جزئیہ جسمانیہ

کے اعتبار سے اور مجبور ہے علوم کلیہ عقلیہ کے اعتبار سے اور اس کی تفصیل (میری رسالہ) الفطریۃ الالٰہیہ میں مذکور ہے اور بے شک وہ (رسالہ) بہت عمدہ ہے لاٹھی کے متفرق اجزاء سے۔

تشریح: فائدہ: عِنۡدَ الۡجَهۡمِیَّةِ---: مصنفؒ نے اشاعرہ کے دلیل ثالث میں جب یہ مقدمہ ذکر کیا ''اِنَّ فَعۡلَ الۡعَبۡدِ اِضۡطِرَارِیٌّ'' تو یہ وہم پیدا ہوا کہ شاید عبد کیلئے صدورافعال میں کوئی اختیار نہ ہو، بلکہ یہ وہم پیدا ہوا کہ اختیارِ عبد کے مسئلہ میں اشاعرہ کا مذہب جبریہ کے مذہب کے موافق ہے تو مصنفؒ نے بطورِ جملہ معترضہ یہاں سے یہ مسئلہ چھیڑ دیا تاکہ یہ وہم دور ہو، چنانچہ مسئلہ اختیار میں مصنفؒ نے پانچ مذاہب ذکر کیے ہیں۔

(۱) **عِنۡدَ الۡجَهۡمِیَّةِ اَلَّذِیۡنَ هُمُ الۡجَبَرِیَّةُ:** یہاں سے مصنفؒ مذہب اول کو ذکر کر رہے ہیں، مذہب اول جہمیہ کا ہے یہ جہم بن صفوان کے متبعین ہیں، ان کو جبریہ بھی کہتے ہیں، کیونکہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ عبد کیلئے سرے سے قدرت نہیں نہ خَلقًا اور نہ کسباً بلکہ وہ عدم قدرت میں جماد کی طرح ہے، پس اللہ تعالیٰ اس پر جو چاہتا ہے کرتا ہے اور بندہ مجبور محض ہے۔

وَهٰذَا سَفۡسَطَةٌ---: یہ مذہب بداہۃ باطل ہے اسلئے کہ ہم دیکھتے کہ بعض افعال بندہ سے اختیاری طور پر اور بعض اضطراری طور پر صادر ہوتے ہیں تو پتہ چلا کہ عبد کیلئے قدرت ہے۔

(۲) **وَعِنۡدَ الۡمُعۡتَزِلَةِ لَهٗ قُدۡرَةٌ مُؤَثِّرَةٌ---:** دوسرا مذہب معتزلہ کا ہے جو کہ اس اُمت کے مجوس ہیں، ان کا عقیدہ یہ ہے کہ عبد کیلئے قدرت افعال اختیاریہ کے

خلق میں یعنی ان کے نزدیک افعال اختیاریہ عباد کے خالقین عباد خود ہیں،پس یہ مجوس کی طرح ہیں جو کہ وہ اللہ تعالیٰ کی خالقیت کے ساتھ ساتھ اَھْرَمَنْ کے خالقیت کے بھی قائل ہیں،بلکہ شرح العقائد میں ہے کہ یہ مجوس سے بھی اخبث حالاً ہیں،کیونکہ وہ دوخالقوں کے قائل ہیں جبکہ معتزلہ متعدد خالقوں کے قائل ہیں۔

وَمَافَھِمُوْا---: مصنفؒ ان پر ردکررہے ہیں کہ ممکن کی شان یہ نہیں کہ کسی شے کووجود کاافادہ کرےیعنی جب عبد خود ممکن ہےاور اپنے نفس کے خلق پر قادر نہیں تو اپنے افعال کے خلق پر کیسے قادر ہو گا اور کس طرح اس کے وجود کا افادہ کرے گا۔

(3)**وَعِنْدَ اَھْلِ الْحَقِّ---:** اہلِ حق کا مذہب یہ ہے کہ عبد کیلئے قدرت کاسبہ ہےپھر ان کا آپس میں اختلاف ہے،چنانچہ اشاعرہ کامذہب یہ ہےکہ قدرت کاسبہ سے مرادقدرت متوہمہ ہےاورمطلب اس کا یہ ہےکہ جب اللہ تعالیٰ کسی عبدسےکسی فعل کےوجودکاارادہ کرتے ہیں تو عبد میں ایسا قدرت پیدا کرتے ہیں جس پر یہ توہم کیاجاسکتاہےکہ یہ قدرت علی الفعل ہو گا،لیکن حقیقت میں عبداس وقت تک کسی فعل کےساتھ اپنے ارادے کومتعلق نہیں کرسکتا، جب تک اللہ تعالیٰ کاارادہ اس کے ساتھ شامل نہ ہو۔ اور جب اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کےساتھ متعلق ہوتاہے تو وہ فعل موجود ہوتاہے،لہٰذااس فعل کی نسبت عبد کی طرف مجازی ہوگی اوریہی مطلب ہے مصنفؒ کے اس قول کہ بِلَامَدْخَلِیَّةٍاَصْلًا یعنی قدرت عبد کیلئے بالکلیہ مدخلیۃ نہیں تاثیر فعل میں یعنی نہ خلقاً اور نہ کسباً۔

قَالُوۡا ذٰلِکَ کَافٍ فِی التَّکۡلِیۡفِ---: اشاعرہ کے نزدیک یہی قدرت متوہمہ صحت تکلیف میں کافی ہے، یعنی جب فعل کے ساتھ عبد کیلئے قدرت متوہمہ یعنی اتنا قدرت جس پر یہ توہم کیا جاسکتا ہو کہ اس کے ساتھ عبد کیلئے قدرت علی الفعل ہوگا موجود ہوں پھر خواں اس کے ساتھ عبد کسب فعل کرسکے یا نہ کرسکے، لیکن عبد کے مکلف ہونے کیلئے کافی ہے۔

وَالۡحَقُّ اَنَّہٗ کُفُوٌ لِّلۡجَبۡرِ---: مصنفؒ اشاعرہ کے مذہب پر رد کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کا مذہب جبریہ کے مذہب کے مثل ہے، کیونکہ جبریہ کے نزدیک عبد مجبور محض ہے اس کیلئے قدرت مطلقاً نہیں اور اشاعرہ کے نزدیک بھی عبد کیلئے حقیقۃً قدرت نہیں لیکن مجازاً ہے۔

(۴) وَعِنۡدَ الۡحَنۡفِیَّۃِ اَلۡکَسۡبُ---: اور احنافؒ یعنی ماتریدیہ کے نزدیک بھی عبد کیلئے قدرت کاسبہ ہے اور کسب عبارت ہے (اس) قدرت (سے جو اس میں پیدا کی گئی ہے جس کا خالق اللہ تعالیٰ ہے) کی اس ارادہ مصمم کی طرف پھرانے سے جو فعل کیلئے ہوتا ہے، یعنی عبد کیلئے جو قدرت ہے اس کی تاثیر عزم خالص کے احداث میں ہوتی ہے ایسی شان پر کہ جب عبد کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ جل جلالہ کی عادت اس بات پر جاری ہے کہ اس فعل کو پیدا کرتا ہے۔

فَقِیۡلَ ذٰلِکَ الۡقَصۡدُ مِنَ الۡاَحۡوَالِ---: یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں،

اشکال: یہ ہے کہ جب عبد کے قدرت کے لیے تاثیر ہے قصدِ مصمم میں تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ اس قصد کا فاعل کون ہے اگر اللہ جل جلالہ ہو تو یہ بعینہ اشاعرہ کا مذہب ہے اور اگر عبد ہو تو پھر یہ معتزلہ کا مذہب ہے ؟

جواب: جواب سمجھنے کے لیے بطور تمہید دو باتوں کا جاننا ضروری ہے،

پہلی بات: شئ تین قسم پر ہے(۱)موجود بنفسہٖ وبذاتہٖ، جیسے جواہر اوراعراض اِنضمامیہ (یعنی جواہر کے اعراض مثلاً ٹوپی کی سفیدی ، جوتوں کی سیاہی وغیرہ

(۲)معدوم بنفسہٖ جیسے لاشئ وغیرہ

(۳)جونہ موجود بنفسہٖ ہواورنہ معدوم بنفسہٖ ہو،جیسے احوال جو کہ عبارت ہے امور اِنتزاعیہ سے جوموجود بِاعتبارالمنشأہوتے ہیں،جیسے فوقیت آسمان کے ساتھ اور تحتیت زمین کے ساتھ اورزوجیت اربعہ کے ساتھ،پس یہ فوقیت،تحتیت اورزوجیت معدوم بنفسہ بھی نہیں ہیں،لیکن موجود بنفسہٖ بھی نہیں، بلکہ باعتبار المنشأ ہیں اور منشافوقیت کیلئے آسمان اور تحتیت کیلئے زمین اور زوجیت کیلئے اربعہ ہیں۔

دوسری بات : موجود کے وجود کے افاضے کو خلق کہتے ہے اوراس(یعنی وجود) کے فیضان کرنے والے کو خالق کہتے ہیں،اور موجود کے حال کے اِفاضے کو اِحداث کہتے ہے اوراس(یعنی حال)کے فیضان کرنے والے کو محدِث کہتے ہیں۔

اب جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ قصد مصمم حال ہے اورامورانتزاعیہ میں سے ہے پس جواہر موجودہ کی طرح نہ یہ موجود بنفسہٖ ہے اور نہ معدومات کی طرح معدوم بنفسہٖ ہے،بلکہ موجود بِاعتبارالمنشأ ہے جو کہ مکلف ہے،لہٰذا جب عبد اِفاضہ

حال کرتا ہے تو عبد محدِث ہوگا اس حال کا، لیکن یہ احداث خلق کی طرح نہیں کہ اس کو خالق کہا جائے، بلکہ یہ (احداث) ، خلق سے اَھون اوراَسہل ہوتا ہے پس خلق اللہ تعالیٰ کے خواص میں سے ہے نہ کہ اِحداث۔

فائدہ: مصنفؒ کا جواب ضعیف ہے اسلئے کہ جمہور متکلمین احوال کے منکر ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک موجوداور معدوم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں، احوال کے قائل معتزلہ ہیں تفصیل کیلئے اُمورِعامہ دیکھیں۔ دوسرا یہ کہ احوال جب اِنتزاعیات ہیں تواِنتزاعیات اوران کے منشا کا جاعل واحد ہوتا ہے اور منشا کا جاعل جب واجب تعالیٰ ہے تواِنتزاعیات کے جاعل بھی وہی ذات ہوں گے اور تیسرا یہ کہ اِحداث اور خلق میں مذکور فرق ویسے فرق اصطلاحی ہے، ورنہ اِحداث اور خلق دونوں ایک ہی چیز ہے، چنانچہ شرح العقائد میں ہے ''وَالْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللّٰهُ تَعَالیٰ'' فَافْهَمْ

وَقِيْلَ بَلْ هُوَمَوْجُوْدٌ---: یہاں سے مصنفؒ مذکورہ اشکال کادوسرا جواب دے رہے ہیں، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ موجوداور معدوم کے درمیان واسطہ نہیں، کیونکہ یہ واسطہ غیر معقول ہے، پس ''احوال''(یعنی امور انتزاعیہ) موجود کے زمرہ میں داخل ہیں، کیونکہ موجود عام ہے خواہ موجود بنفسہٖ ہوخواہ موجود بِاعتبار المنشأ ہو پس اس پر یہ سوال وارد ہوگا کہ اِفاضہ وجودموجود ''خلق'' ہوتا ہے تو جب عبد اِفاضہ وجودموجود (قصد مصمم) کرتا ہے (یعنی قصد کرتا ہے) تو عبد خالق بنے گا تو آپ (یعنی ماتُریدیہ) اورمعتزلہ کے مذہب میں کوئی فرق باقی نہ رہا، کیونکہ دونوں کے نزدیک عبد پر خالق کا قول کرنا درست ہوا، حالانکہ عبد کو خالق کہنا باطل ہے

کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے'' وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَاتَعْمَلُوْنَ' لیکن اس کا یہ جواب یہ دیا گیاہے کہ ہم ان تمام نصوص (جن میں خلق کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیاہے) سے قصدِ مصمم کااستثناء کرتے ہیں، چنانچہ آیت مبارکہ کی تقدیریوں ہوگی، "وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَاتَعْلَمُوْنَ اِلَّاالْقَصْدُالْمُصَمَّمُ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ مَخْلُوْقًا لِلْعَبْدِ" لیکن اس استثناء پر یہ سوال وارد ہوتاہے کہ قرآن میں تو یہ استثناء مذکور نہیں ؟

بِالْعَقْلِ---:مصنفؒ جواب دے رہے ہیں کہ یہ استثناء ہم عقل کے ساتھ کرتے ہیں، یعنی عقل اس کا تقاضا کرتاہے کہ ضرور بِالضرور مذکورہ نصوص سے قصدِ مصمم کا استثناء کیاجائے، ورنہ بغیر استثناء کے یہ آیات پھر ہمارے سمجھ سے بالاتر ہوگا۔

لِاَنَّ اَدْنٰى مَايَتَحَقَّقُ---:یہاں سے قصدِ مصمم کے اِستثناء کاپہلا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ قصد مصمم کااستثناء اسلئے کرتے ہیں، تاکہ خلق القدرۃ کا فائدہ معلوم ہو سکے ، یعنی اللہ تعالیٰ نےعباد میں قدرت اسلئے رکھ دی ہے، تاکہ اس کے ساتھ عباد قصدِ مصمم پیدا کرسکے۔

وَيَتَّجِهُ بِهٖ حُسْنُ التَّكْلِيْفِ---:دوسرا فائدہ یہ ہے کہ قصدِ مصمم کے استثناء سے بندہ کےمکلف ہونے کی حسن کا وجہ بھی معلوم ہوگا، یعنی عبد کو اس کی قدرت ہی میں مکلف بنایا جاتاہے بلاقدرت اگر اس کو مکلف بنایاجائے تو بندہ مجبور محض بن جاتااور اس کا احکام شرعیہ کا مکلف کرنا حسن نہ رہتا۔

وَهٰذَاكَاَنَّهٗ وَاسِطَةٌ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالتَّفْوِيْضِ---:احناف (ماتُریدیہ) کا مذہب گویا کہ جبریہ کے مذہب اور معتزلہ کے مذہب کےمابین واسطہ ہے، کیونکہ جبریہ عبد کو

مجبور محض مانتے ہیں، جبکہ احناف (ماتُریدیہ)اسکو مجبور محض نہیں مانتے اور معتزلہ تمام افعال عباد کی تفویض ان ہی کی طرف کرتے ہیں، جبکہ احناف (ماتُریدیہ) صرف قصدِ مصمم کی تفویض عباد کی طرف کرتے ہیں پس احناف کا مذہب بین بین ہے۔

وَفِيْهِ مَافِيْهِ---:مذکور جواب پر اشکال کی طرف اشارہ کررہے ہیں، حاصل اس کا یہ ہے کہ یہ بات درست نہیں کہ عبد کو قصدِ مصمم کا خالق ماناجائے اسلئے کہ عبد خود ممکن ہے اور ممکن خالق نہیں بن سکتا، دوسرا یہ کہ قصدِ مصمم موجود فِی الخارج بھی نہیں، یہاں تک کہ اس کے ساتھ عبد میں خلق القدرۃ کا فائدہ ظاہر ہوسکے۔

(۵)وَعِنْدِیْ مُخْتَارٌبِحَسْبِ الْاِدْرَاكَاتِ---:مسئلہ اختیارِ عبد میں مصنفؒ اب اپنا مذہب ذکر کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک عبد مختار ہے علوم جزئیہ جسمانیہ میں، خالق نہیں اور مجبور ہے علوم کلیہ میں تفصیل مقام یہ ہے کہ چھ امور ہیں(۱)علم کلی (۲)علم جزئی، علم کلی معقولات کا علم ہے جس کا ادراک عقل سے کیا جاتا ہے اور علم جزئی وہ علم ہے جو حواس خمسہ سے حاصل ہوتا ہے تو عبد علم کلی کے حصول میں مجبور محض ہے اللہ تعالیٰ کے عطا کی طرف محتاج ہے یہ علم اس کو اللہ تعالیٰ نے دی ہے اور علم جزئی میں عبد "مختار" ہے مثلاً کسی چیز کے آواز پر جب عبد اپنے علم کو لاتا ہے تو اس کی طرف کان لگادیتا ہے اِسی طرح کس چیز کے شم پر جب علم لاتا ہے تو ناک اس کے قریب کردیتا ہے۔(۳) ارادہ کلی (۴)ارادہ جزئی ،عبد کا ارادہ کلی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو مُرید پیدا کردیا ہے ہر چیز کا ارادہ کرسکتا ہے، لیکن اس میں یہ مجبور ہے اور ہر جو ارادہ جزئی ہے عبد کا تو اس میں عبد "مختار" ہے

،یعنی اللہ تعالیٰ نے عبد،کو مرید پیدا کر دیا اب بندہ کو اختیار ہے کہ مثلاً سرقہ کرے یا نہ کرے۔(۵)ارادہ کلی (۶) ارادہ جزئی ، اللہ تعالیٰ کا ارادہ کلی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مُرید ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی قدیمہ ہے اوراللہ تعالیٰ کا ارادہ جزئی وہ ہے جو عبد کے ارادہ جزئی کے بعد پیدا ہوتا ہے،مثلاً جب عبد صلوۃ کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ جزئی(جو کہ حادث ہے)اس کے بعد موجود ہوتا ہے تو خلق صلوۃ کرتا ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ عبد ارادہ جزئی اور قصدِ مصمم میں مختار ہے خالق نہیں تو اس کا مکلف بنانا درست ہے۔

فائدہ:لیکن مصنفؒ کے مذہب پر بھی اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ مصنفؒ نے عبد کو جس ارادہ جزئیہ میں مختار مانا ہے وہ ارادہ جزئیہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ارادہ جزئیہ موثر فی الفعل ہوگا یا موثر فی الفعل نہیں ہوگا پس اگر موثر فِی الفعل ہو تو یہ پھر مذہب معتزلہ ہے اور اگر موثر فی الفعل نہ ہو تو یہ مذہب ماتریدیہ ہے۔

وَشَرْحُ ذٰلِکَ فِي الْفِطْرَةِالْاِلٰهِيَّةِ---:مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس مقام کی شرح وتفصیل میری کتاب فِطْرَةُ الْاِلٰهِيَّةُ میں دیکھے،لیکن اس کتاب میں بھی مذہب اشاعرہ ومعتزلہ کے ابطال کے ماسوا کوئی مفید بات نہیں اس کے علاوہ مصنفؒ نے اس مسئلہ کے ذکر کرنے میں سوا حیران کرنے اور سرگرداں کرنے کے طلباء کو کوئی فائدہ نہیں پہنچایا،کیونکہ اس مسئلہ میں پانچ مذاہب ذکر کیں اور ہر ایک محل نظر اور مورد اعتراضات کثیرہ ہے۔

وَاِنَّهَالَاَجۡدٰی مِنۡ تَفَارِیۡقِ الۡعَصَا---: یہ عرب بطور مثال بیان کرتے ہیں اور یہ ان کے نزدیک کثیر النفع ہونے سے کنایہ ہے۔

وَرَابِعًا لَوۡكَانَ كَذٰلِكَ لَمۡ يَكُنِ الۡبَارِیۡ تَعَالٰی مُخۡتَارًا فِی الۡحُكۡمِ لِاَنَّ الۡحُكۡمَ عَلٰی خِلَافِ الۡمَعۡقُوۡلِ قَبِيۡحٌ وَالۡجَوَابُ اَنَّ مُوَافَقَةَ حُكۡمِهٖ لِلۡحِكۡمَةِ لَا يُوۡجِبُ الۡاِضۡطِرَارَ۔

ترجمہ: (اور حسن اور قبح کے ذاتی نہ ہونے پر اشاعرہ کی) چوتھی دلیل (یہ ہے) کہ اگر حسن اور قبح عقلی ہوتے تو اللہ تعالیٰ حکم (یعنی ایجاب و تحریم) میں مختار نہیں ہوتے اس لئے کہ عقل کے خلاف حکم کرنا قبیح ہے اور جواب (یہ ہے) کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کا حکمت کے موافق ہونا (اس کے فعل میں) اضطرار واجب نہیں کرتا،

تشریح: وَرَابِعًا---: یہاں سے مصنفؒ افعال میں حسن اور قبح کے ذاتی نہ ہونے پر اشاعرہ کے دلیل رابع کو ذکر کر رہے ہیں، حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر حسن اور قبح افعال میں عقلی ہو جائے تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ "مختار" نہ ہو، **لٰكِنَّ التَّالِیَ بَاطِلٌ فَالۡمُقَدَّمُ مِثۡلُهٗ اَمَّا وَجۡهُ بُطۡلَانِ التَّالِیۡ فَهُوَ ظَاهِرٌ** اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کس چیز پر وجوب یا حرمت یا اباحت وغیرہ کے حکم لگانے میں مختار ہے او ہر جو وجہ الملازمہ ہے تو وہ یہ کہ جب عقل کسی چیز میں حسن معلوم کرتا ہے تو اب اس پر حرمت کا حکم لگانا خلاف معقول ہے اور اسی طرح جب کسی چیز میں قبح معلوم کرتا ہے تو اس پر وجوب کا حکم لگانا خلاف معقول ہو گا اور خلاف معقول پر حکم لگانا قبیح ہے۔ اور قبیح کا صدور اللہ تعالیٰ سے محال ہے پس واجب ہو اللہ تعالیٰ پر کہ حسن پر وجوب اور قبیح پر حرمت کا حکم لگائے تو اللہ تعالیٰ فاعل مضطر ہو گا اور مختار نہ ہو گا (اور یہ باطل ہے)

وَالۡجَوَابُ:اَنَّ مُوَافَقَةَ حُكۡمِهٖ تَعَالٰى---:جواب کاخلاصہ یہ ہے کہ ہم وجہ الملازمہ کو نہیں مانتے اسلئے کہ اضطرار عبارت ہے "سَلۡبُ الۡقُدۡرَةِ عَنۡ طَرَفِ الۡمُقَابِلِ" سے اور یہاں اس طرح نہیں،یعنی اللہ تعالیٰ فاعل مضطر تب ہوتے جب مقتضیٰ عقل پر حکم کرنے پر قادر ہوتے اور اس کے خلاف پر حکم کرنے پر قادر نہ ہوتے، حالانکہ اللہ تعالیٰ جس طرح مقتضیٰ عقل پر حکم لگانے پر قادر ہے اسی طرح مقتضیٰ عقل کے خلاف پر بھی حکم لگانے پر قادر ہے پس باوجود قدرت کے اللہ تعالیٰ کا صرف مقتضیٰ عقل پر حکم لگانا اسکے فاعل مختار ہونے کے منافی نہیں اور نہ اضطرار واجب کرتا ہے اور صرف مقتضیٰ عقل پر اسلئے حکم لگاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا،بلکہ تمام افعال باری تعالیٰ مبنی بر حکمت ہوتے ہیں۔

وَخَامِسًا لَوۡكَانَ كَذٰلِكَ لَجَازَ الۡعِقَابُ قَبۡلَ الۡبِعۡثَةِ وَهُوَ مُنۡتَفٍ بِقَوۡلِهٖ تَعَالٰى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيۡنَ حَتّٰى نَبۡعَثَ رَسُوۡلًا فَاِنَّ مَعۡنَاهُ لَيۡسَ مِنۡ شَانِنَا وَلَايَجُوۡزُ مِنَّا ذٰلِكَ اَقُوۡلُ الۡجَوَازُ نَظَرًا اِلَى الۡفِعۡلِ لَايُنَافِيۡ عَدَمَ الۡجَوَازِ نَظَرًا اِلَى الۡحِكۡمَةِ وَكَيۡفَ يَجُوۡزُ وَحِيۡنَئِذٍ قَدۡ كَانَ لَهُمُ الۡعُذۡرُ بِنُقۡصَانٍ وَخِفَاءِ الۡمَسۡلَكِ وَلِهٰذَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى لِئَلَّايَكُوۡنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعۡدَ الرُّسُلِ وَاَيۡضًا اَلۡمُلَازَمَةُ مَمۡنُوۡعَةٌ فَاِنَّهٗ فَرۡعُ الۡحُكۡمِ وَنَحۡنُ لَانَقُوۡلُ بِهٖ وَاِنَّمَا يَنۡتَهِضُ عَلَى الۡمُعۡتَزِلَةِ فَخَصَّصُوۡا بِعَذَابِ الدُّنۡيَا بِدَلَالَةِ السِّيَاقِ وَاَوَّلُوۡا بِالۡعَقۡلِ فَاِنَّهٗ رَسُوۡلٌ بَاطِنٌ اِلٰى غَيۡرِ ذٰلِكَ مِنَ التَّاوِيۡلَاتِ۔

ترجمہ: اور پانچویں دلیل (یہ ہے) کہ اگر اس طرح ہو (یعنی حسن اور قبح عقلی ہوں) تو بعثت سے قبل اخروی سزا کا ہونا جائز ہو گا حالانکہ یہ (یعنی جواز العقاب قبل البعثت) منتفی ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان

مبارک کی وجہ سے "وما کنامعذبین حتی نبعث رسولا" ترجمہ: ہم (کسی اُمت کو) عذاب دینے والے نہیں یہاں تک کہ ہم (ان کو) رسول بھیجدے، پس اسکا معنٰی یہ ہے کہ ہمارے شان میں سے یہ نہیں اور ہماری طرف سے جائز نہیں کہ ہم قبل البعثت عقاب دیدے میں کہتاہوں (اس کے جواب میں) کہ فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے عقاب کا جائز ہونا حکمت کی طرف نظر کرتے ہوئے عدم جواز کے منافی نہیں اور (حکمت کی طرف نظر کرتے ہوئے بدون بعثت کے عقاب کا ہونا) کس طرح جائز ہوگا اور حال یہ کہ اس وقت ان کے لئے نقصان عقل اور راستے کے مخفی ہونے (یعنی علّت حسن وقبح کے مخفی ہونے) کی عذر موجود ہوگی اور اسلئے تو اللہ تعالیٰ کا فرمان مبارک ہے "لئلا یکون للناس علی اللّٰہ حجة بعد الرسل" ترجمہ: تاکہ انبیاء کے بعثت کے بعد لوگوں کے لئے اللہ تعالیٰ پر حجت باقی نہ رہے۔ اور اس طرح ملازمہ بھی تسلیم نہیں اسلئے کہ جواز العقاب، حکم کی فرع ہے اور ہم حکم (کی حاکمیت) پر قول نہیں کرتے ہاں! البتہ معتزلہ پر یہ (اعتراض) اٹھتا (یعنی وارد ہوتا) ہے پس انہوں (یعنی معتزلہ) نے دلالت سیاق کے سبب عذاب دنیوی کے ساتھ اس کی تخصیص کی اور انہوں نے عقل کی تاویل کی کہ بے شک یہ رسول باطنی ہے اور اس کے علاوہ کئی تاویلات کی۔

تشریح: وَخَامِسًا---: یہاں سے مصنفؒ افعال میں حسن اور قبح کے ذاتی نہ ہونے پر اشاعرہ کے پانچویں دلیل کو ذکر کررہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حسن اور قبح افعال میں عقلی ہوجائے تو لازم آئے گا عقاب قبل البعثت کا جائز ہونا، لٰكِنَّ التَّالِيَ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهٗ، اب ہر جو وجہ بطلان التالی ہے تو اس کو مصنفؒ اس آیت کریمہ "وَمَا كُنَّامُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا" کے ساتھ ذکر کررہے ہیں، کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ ہمارے شان سے یہ نہیں اور نہ جائز ہے ہمارے

طرف سے یہ کہ قبل بعثت الرسول عذاب دے اور ہر جو وجہ ملازمہ ہے تو وہ یہ ہے کہ عقل جب افعال کا حسن اور قبح قبل البعثت معلوم کرتا ہے تو اس پر لازم ہوتا ہے کہ افعال حسنہ سرانجام دے اور افعال قبیحہ سے اجتناب کرے، اور بر تقدیر ترکِ حسن اور فعلِ قبیح مستحق عقاب ہو، لہذا اس کو عقاب قبل البعثت دیا جائے گا تو عقاب قبل البعثت ثابت ہوا؟

اَقُوۡلُ: اَلۡجَوَازُ نَظَرًا اِلَی الۡفِعۡلِ---: اشاعرہ کے دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ کو بطلان التالی کیلئے دلیل بنانا درست نہیں اسلئے کہ جواز عقاب دو قسم پر ہے، (۱) بِالنَّظَرِ اِلَی الۡفِعۡلِ (۲) بِالنَّظَرِ اِلَی الۡحِکۡمَۃِ تو ممکن ہے یہ بات کہ عقاب قبل البعثت عقل کے نزدیک جائز ہو نفس فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے، کیونکہ ذات فعل میں جب قبح ہوتا ہے اور پھر بھی کوئی شخص اس فعل کو کرتا ہے تو عقل نے تو اس میں قبح معلوم کیا ہے تو مناسب یہ ہے کہ اس فعل کے کرنے پر اس کو عقاب دیا جائے اگر چہ بعثت رسول نہ ہوا ہو ہاں! حکمت الٰہی کی طرف نظر کرتے ہوئے عذاب قبل البعث جائز نہ ہوا آیت کریمہ کی وجہ سے

کَیۡفَ وَحِیۡنَئِذٍ---: مصنفؒ مذکورہ کلام کی تائید پیش کرتے ہوئے رقمطراز ہے کہ حکمت کی طرف نظر کرتے ہوئے عقاب قبل البعثت کس طرح جائز ہو گا اسلئے کہ اگر عقاب قبل البعثت جائز ہوتا تو ان کیلئے نقصان عقل اور علت حسن و قبح کے مخفی ہونے کا عذر ہوتا، یعنی مرتکب قبائح کیلئے اس عذر کی گنجائش باقی رہتی کہ ہمارے عقل ناقص تھے اور ہم حسن ذاتی اور قبح ذاتی کا ادارک عقل کے ساتھ

نہیں کرسکتے تھے اور اے اللہ آپ نے ہماری طرف رسول کیوں مبعوث نہیں فرمائے، تاکہ وہ ہمیں حسن اور قبیح کی نشاندہی کراتے اور یہ بھی کہتے کہ حسن اور قبح بعض افعال کا نظری تھا اور اس کے علل اور دلائل ہم پر مخفی تھے اور ہم اس کے درک پر قادر نہ تھے ، تو ان اعذار کو ختم کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو بھیجا، چنانچہ قرآن مجید میں ہے "لِئَلَّا یَکُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ"

وَاَیْضًا اَلْمُلَازَمَةُ مَمْنُوْعَةٌ---: مصنفؒ مذکورہ دلیل دوسرے جواب کو ذکر کررہے ہیں، حاصل اس کا یہ ہے کہ ہم مذکورہ ملازمہ کو بھی تسلیم نہیں کرتے، یعنی یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اگر حسن اور قبح افعال میں عقلی ہو جائے تو لازم آئے گا **جَوَازُ الْعِقَابِ قَبْلَ الْبِعْثَتِ** اور یہ اسلئے کہ یہ ملازمہ تب ثابت ہوتا جب حسن اور قبح ہمارے نزدیک مستلزم **لِلْحُکْمِ** ہوتے اور عقل ان میں حاکم مانتے، لیکن ہم عقل حاکم نہیں مانتے تو حکم بھی نہیں اور ہر جو جوازالعقاب ہے تو وہ تو فرع ہے حکم کا اور حکم تب ہوتا جب ہم عقل حاکم مانتے تو جب ہمارے نزدیک عقل حاکم نہیں تو حکم نہیں تو خلاف عقل بھی نہیں تو جوازِ عقاب قبل البعثت والا اعتراض بھی ہم پر وارد نہیں۔

وَاِنَّمَا یَنْتَهِضُ---: ہاں! البتہ یہ دلیل معتزلہ پر وارد ہوتا ہے، کیونکہ وہ عقل کو حاکم مانتے ہیں اور حکم قبل البعثت پر قول کرتے ہیں تو ان پر جوازِ عقاب قبل البعثت والا اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔

فَخَصُّوا الْعَذَابَ---: پس جب اشاعرہ کے مذکورہ دلیل کے ساتھ معتزلہ پر اعتراض وارد ہوا تو معتزلہ اس کا جواب دے رہے ہیں، کہ ہم بطلان التالی کو نہیں

مانتے اور اگر آپ کہے ہم نے قرآن کریم کی آیت وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا اس پر بطور دلیل پیش کی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ آیت مبارکہ میں عذاب سے مراد عذاب دنیوی ہے بِدَلَالَةِ السِّيَاقِ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا " اسلئے کہ قریہ اور ہلاک دنیامیں ہے،لہذا امکان العذاب قبل البعثت والا اعتراض ہم پروارد نہیں اسلئے کہ یہاں امکان العذاب قبل البعثت دنیامیں مراد ہےاور رہی یہ بات کہ ہم جو عقل کو حاکم مانتے ہیں تو وہ حکم کو جب معنٰی ثالث (یعنی کہ اس کا مرتکب مستحق ثواب یا عذاب ہو آخرت میں) لیا جائے اس وقت ہے اور اس میں جو امکان العذاب قبل البعثت تو وہ عذاب اخروی کا امکان ہے،یعنی آیت مبارکہ کے ساتھ تالی تب باطل ہوسکتا جب آیت مبارکہ میں عذاب سے مراد مطلق عذاب یا عذاب فِی الاخرۃ مراد ہوتا،حالانکہ آیت مبارکہ میں عذاب سے مراد عذاب دنیوی ہے اور لازم حسن اور قبح عقلی کے ساتھ جواز العقاب فِی الاخرۃ ہے واللہ اعلم

وَأَوَّلُوْا أَيْضًا بِالْعَقْلِ---:معتزلہ دوسرا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہم بطلان التالی کو نہیں مانتے اسلئے کہ آیت مبارکہ میں جو رسول کا ذکر ہے تو وہ عام ہیں چاہے رسول ظاہری ہو اور چاہے رسول باطنی اور عقل بھی رسول باطنی ہے،لہٰذا امکان عذاب قبل البعثت نہیں،بلکہ بعد البعثت ہے،کیونکہ عقل حاکم ہے اور یہی رسول باطنی ہے

قَالُوْا أَوَّلًا لَوْ كَانَ الْحُكْمُ شَرْعِيًّا لَزِمَ اِفْحَامُ الرُّسُلِ عِنْدَ أَمْرِهِمْ بِالنَّظَرِ فِي الْمُعْجِزَاتِ فَيَقُوْلُ لَا أَنْظُرُ مَالَمْ يَجِبْ وَلَا يَجِبُ مَالَمْ أَنْظُرْ قَالُوْا وَلَا يَلْزَمُ عَلَيْنَا لِأَنَّ

وُجُوْبَ النَّظَرِ عِنْدَنَا مِنَ الْقَضَايَا الْفِطْرِيَّةِ الْقِيَاسِ وَفِيْهِ مَا فِيْهِ وَالْجَوَابُ اَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْوُجُوْبَ يَتَوَقَّفُ عَلَى النَّظَرِ فَاِنَّهٗ بِالشَّرْعِ نَظَرَ اَوْ لَمْ يَنْظُرْ وَلَيْسَ ذٰلِكَ مِنْ تَكْلِيْفِ الْغَافِلِ فَاِنَّهٗ يَفْهَمُ الْخِطَابَ اَقُوْلُ لَوْ قَالَ لَا اَمْتَثِلُ مَا لَمْ اَعْلَمْ وُجُوْبَ الْاِمْتِثَالِ اِذْ لَهٗ اَنْ يَّمْتَنِعَ عَمَّا لَمْ يَعْلَمْ بِوُجُوْبِهٖ وَلَا اَعْلَمُ الْوُجُوْبَ مَا لَمْ اَمْتَثِلْ لَكَانَ بِمَحَلٍّ مِنَ الْمَسَاغِ فَيَلْزَمُ الْاِفْحَامُ وَالْحَقُّ اَنَّ اِرَاءَةَ الْمُعْجِزَاتِ وَاجِبَةٌ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى لُطْفًا بِعِبَادِهٖ عَقْلًا اَوْ عَادَةً وَهُوَ مُتِمٌّ نُوْرِهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُوْنَ۔

ترجمہ: اور انہوں (یعنی معتزلہ) نے اوّلاً (یہ) کہا ہے کہ اگر حکم شرعی ہوتا تو انبیاء کا ساکت ہونا لازم ہوتا اس وقت جب وہ اپنے امتوں کو امر کرتے کہ ہماری معجزات کی طرف نظر کرو کیونکہ وہ (اُمم) کہتے کہ ہم آپ کی معجزات کی طرف نظر نہیں کرتے جب تک یہ نظر ہم پر واجب نہ ہو اور نظر ہمارے اوپر اس وقت تک واجب نہیں جب تک میں نہ دیکھوں (آپ کے معجزے کی طرف) انہوں نے کہا ہے (اس معارضہ کے جواب میں) کہ یہ اعتراض ہمارے اوپر وارد نہیں اس لئے کہ وجوبِ نظر (معجزات میں) ہمارے نزدیک قیاس کے قضایا فطریہ (یعنی بدیہیہ) میں سے ہے (نظری نہیں) اور اس میں ہے وہ جو اس میں ہے اور جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وجوب موقوف علی النظر ہے بلکہ یہ موقوف علی الشرع ہے پھر خواہ مکلف اس کی طرف دیکھے یا نہ دیکھے اور یہ وجوب نظر غافل کو مکلّف بنانا نہیں اس لئے کہ وہ خطاب سمجھتا ہے (جبکہ غافل وہ ہوتا ہے جو خطاب کو سمجھتا نہیں) میں کہتا ہو کہ جب (رسول مکلّف کو کہے کہ معجزے کی طرف دیکھو تو وہ) کہے کہ میں (آپ کی امر کی) امتثال نہیں کر سکتا جب تک مجھے یہ علم نہ ہو کہ مجھ پر امتثال واجب ہے اسلئے کہ مکلّف کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ اس چیز سے روکے جس کے وجوب پر اس کو علم نہ ہو اور میں

وجوبِ(امتثال)کونہیں جان سکتا جب تک(آپ کے امر کی)امتثال نہ کروں (تو یہ مذکورجواب)جواز کے محل میں ہو گا پس (اس وقت)ا سکات(رُسل)لازم ہو گااور حق یہ ہے کہ معجزات کا دکھانااللہ تعالیٰ پر عقلاًاور عادۃًواجب ہے اس کی اپنے بندوں پر لطف کی وجہ سے اور وہ اپنے نور کوکامل کرنے والے ہیں اگر کہ کافر اس کو بُرا جانے۔

تشریح:وَقَالُوْااَوَّلًا---:اشاعرہ کے پانچ دلائل ذکرکرنے کے بعد اب معتزلہ کے دلائل کوذکرکررہے ہیں،معتزلہ کے نزدیک افعال میں حسن اور قبح عقلی ہیں شرعی نہیں اسلئے کہ اگرافعال میں حسن اور قبح شرعی ہوجائے تو لازم ہوگااِسْکَاتُ الرُّسُلُ(یعنی اپنےصدق پر دلیل قائم کرنےسے عاجزاورساکت ہوں گے)لٰکِنَّ التَّالِيَ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهُاب ہر جووجہ بطلان التالی ہےتووہ ظاہر ہےاسلئے کہ بَرتقدیرِاِسکات رُسُل رسالت ثابت نہ ہوگی تو فائدہ ارسال باقی نہیں رہے گی ، وبُطْلَانُهٗ اَظْهَرُمِنَ الشَّمْسِاورہرجووجہ ملازمہ ہےتووہ یہ ہے کہ جب رسول، کسی کوکہے کہ میں اللہ کا رسول ہوں مجھ پر ایمان لے آاوراگرتو میری تصدیق نہیں کرتاتو میری معجزے کی طرف دیکھے (جو دال ہےمیری صدق رسالت پر)تووہ کہے گاکہ میں تیری معجزے کی طرف نظرنہیں کرتاجب تک یہ نظرکرنا مجھ پر واجب نہ ہو(اسلئے کہ یہ نظر کرناایک فعل ہے،صلوۃاورصوم کی طرح اورہر فعل جب مجھ پرشرعاً واجب نہیں تومیں اس کوادانہیں کرتا)پس یہ نظراِلَی المعجزہ موقوف ہواوجوب النظر پر ، اورچونکہ وجوب النظرموقوف ہےاثبات رسالت پراوراثبات رسالت موقوف ہے نظراِلَی المعجزہ پر،لہٰذا نظر اِلَی المعجزہ موقوف

ہوا نظر اِلَی المعجزہ پر اور یہ نہیں ہے مگر دور، آسان الفاظ میں تقدیر عبارت یوں ہوگی لَاۤ اَنۡظُرُ فِیۡ مُعۡجِزَتِکَ مَالَمۡ یَجِبِ النَّظَرُ عَلَیَّ (صغری) وَلَا یَجِبُ النَّظَرُ عَلَیَّ مَالَمۡ اَنۡظُرۡ فِیۡ مُعۡجِزَتِکَ (کبری) فَلَاۤ اَنۡظُرُ فِیۡ مُعۡجِزَتِکَ مَالَمۡ اَنۡظُرۡ فِیۡ مُعۡجِزَتِکَ (نتیجہ)

قَالُوۡا وَلَا یَلۡزَم عَلَیۡنَا---: مصنفؒ معتزلہ کے دلیل پر وارد ہونے والے معارضے اور اس کے جواب کو ذکر کر رہے ہیں، تفصیل اس کی یہ ہے کہ معتزلہ پر یہ معارضہ وارد ہوتا ہے کہ اگر حسن اور قبح عقلی بھی ہو جائے تب بھی دور لازم آتا ہے اسلئے کہ جب رسول کسی کو کہے مجھ پر ایمان لے آ اور اگر تو میری تصدیق نہیں کرتا، تو میری معجزے کی طرف دیکھ تو وہ کہے گا کہ میں نہیں دیکھتا جب تک مجھ پر نظر کرنا واجب نہ ہو تو رسول اس کو کہے گا کہ تجھ پر معجزہ کی طرف نظر کرنا واجب عقلاً ہے ورود شرع پر موقوف نہیں تو وہ کہے گا کہ تیرا یہ قول کہ اَلنَّظَرُ وَاجِبٌ یہ قضیہ نظریہ ہے اور نظری موقوف علی النظر ہوتا ہے تو وجوب نظر موقوف علی النظر ہوا اور دوسری طرف نظر موقوف ہے اِثبات وجوب پر وَهَلۡ هٰذَا اِلَّا دُوۡرٌ؟

جواب: معتزلہ کی طرف سے مصنفؒ جواب دیتے ہوئے رقمطراز ہے کہ "اَلنَّظَرُ وَاجِبٌ" معتزلہ کے ہاں قضیہ بدیہیہ ہے پس وجوب نظر معتزلہ کے ہاں امر بدیہی ہوا اور موقوف نہیں ہوا معجزات کی طرف نظر کرنے پر یہاں تک کہ دور لازم ہو اور جب دور لازم نہیں ہوا تو اِسکات رُسل بھی لازم نہ ہوگا فَافۡهَمۡ۔

وَفِیۡهِ مَافِیۡهِ---: اس میں مصنفؒ معتزلہ کی مذکور جواب پر رد کی طرف اشارہ کررہے ہیں، رد کا حاصل یہ ہے کہ "اَلنَّظَرُ وَاجِبٌ" قضیہ بدیہی نہیں، بلکہ نظری ہے

اسلئے کہ وجوب النظر پانچ باتوں پر موقوف ہےاور وہ پانچوں باتیں نظری ہیں اور چونکہ موقوف علی النظر، نظری ہوتا ہے،لہٰذا ''اَلنَّظَرُ وَاجِبٌ''قضیہ بھی نظری ہے، اب وہ پانچ باتیں یہ ہیں۔

(۱) پہلی بات : نظرِعقلی، مفید للعلم ہوتاہے یعنی یقین کا افادہ کرتا ہے اور یہ قضیہ نظریہ ہے،چنانچہ سمینہ اس کے منکر ہیں۔

(۲)دوسری بات : نظر عقلی،مفیدِلِلْعِلَمْ فِي الْاِلٰهِيَاتْ ہےاوریہ بھی قضیہ نظریہ ہے، کیونکہ اس میں بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے

(۳)تیسری بات :اللہ تعالیٰ کی معرفت واجب ہے اور یہ بھی قضیہ نظریہ ہے ، چنانچہ دَہریہ اللہ تعالیٰ کے وجود اور حشویہ اللہ تعالیٰ کے معرفت کے منکر ہیں۔

(۴)چوتھی بات : معرفت بغیر نظر کے تام نہیں ہوتی یہ بھی قضیہ نظریہ ہے اور اس میں صوفیہ کااختلاف ہے۔

(۵)پانچویں بات:مُقَدِّمَةُالْوَاجِبِ،وَاجِبٌہوتی ہے،یہ بھی قضیہ نظریہ ہےاوراس میں اختلاف ہے،جیساکہ عنقریب آرہا ہے،الحاصل جب مذکور مقدمات میں خفاءکی وجہ سے اختلاف واقع ہواہے،لہٰذایہ مقدمات نظری ہیں اسلئے کہ اختلاف امارہ ہے نظارت کا،اورپھر موقوف علی النظرچونکہ نظری ہوتاہے،لہٰذا''اَلنَّظَرُ وَاجِبٌ'' قضیہ بھی نظری ہو گا۔

وَالْجَوَابُ اَنَّالَانُسَلِّمُ:مصنفؒ اشاعرہ کی طرف سےمعتزلہ کی دلیل کاجواب دےرہے ہیں جس کاحاصل یہ ہے کہ ہم معتزلہ کےوجہ ملازمہ کوتسلیم نہیں

کرتے اسلئے کہ دور لازم نہیں آتا، دور تب لازم ہوتا جب وجوب النظر موقوف علی النظر ہوتا،حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ وجوب النظر شرع پر موقوف ہے،یعنی اَلنَّظَرُ وَاجِبٌ موقوف ہےاُنْظُرْ فِي الْمُعْجِزَاتِ(امر)پر کیونکہ حکم شارع کی جانب سے آتا ہے پس وجوب بھی اس کی طرف سے ہوگا،پھراس کی مرضی ہے خواہ نظر کرے یا نہ کرے۔

وَلَيْسَ ذٰلِکَ مِنْ تَكْلِيْفِ الْغَافِلِ---:یہ جواب ہے سوال مقدر کا،

سوال:یہ ہے کہ جب وجوب النظر شریعت پر موقوف ہے،لہٰذا جب مکلف کو کہا جائے ''اُنْظُرْ فِي الْمُعْجِزَاتِ''اوروہ معجزات کی طرف نظر نہ کرے(اسلئے کہ آپ نے کہاکہ اس کی مرضی چاہے نظر کرے یانہ کرے)تواسکوعلم بِالنبوت حاصل نہ ہوگا،لہٰذاوہ غافل رہے گااور جب وہ غافل رہا تو اس پر شرع کی جانب سے نظر واجب کرنا تکلیف الغافل ہوگاوَھُوَلَا يَصِحُّ؟

جواب:شرع کی جانب سے وجوب النظرپرعلم حاصل ہونا تکلیف الغافل کے قبیل سے نہیں اسلئے کہ غافل وہ ہوتاہےجوخطاب کوسمجھتا نہیں اوریہ خطاب کو سمجھتا ہے،کیونکہ اس کے پاس عقل ہے اور فہم خطاب عقل پر موقوف ہوتاہے

اَقُوْلُ:لَوْقَالَ لَا اَمْتَثِلُ---:مصنفؒ معتزلہ کی مذکوردلیل کی ایک اور تقریر کو ذکرکررہے ہیں جس پر مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا،اوروہ تقریریہ ہے کہ حسن اور قبح افعال میں عقلی ہے شرعی نہیں اسلئے کہ اگرشرعی ہوتولازم ہوگااِسکات الرسول لٰكِنَّ التَّالِيَ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهٗ،اب ہرجووجہ بطلان التالی تو وہ ظاہر ہے اسلئے کہ

بر تقدیرِ اسکات رسل رسالت ثابت نہ ہوگی اور یہ باطل ہے اور وجہ ملازمہ یہ ہے کہ جب رسول کسی کو کہے کہ میں اللہ جل جلالہ کا رسول ہو مجھ پر ایمان لے آ اور اگر تو میری تصدیق نہیں کرتا تو میرے معجزے کی طرف دیکھے (جو دال ہے میری نبوت کے صدق پر) تو وہ کہے گا، میں معجزہ کی طرف نظر کرنے میں تیرے امر کا امتثال اس وقت تک نہیں کر سکتا جب تک مجھے وجوب الامتثال پر علم نہ ہو پس یہ اِمتثال علی الامر موقوف ہوا وجوب الامتثال پر، کیونکہ اِمتثال علی الامر سے رکنا اس کیلئے جائز ہے جب تک اسے وجوب امتثال پر علم نہ ہو، اور چونکہ دوسری طرف وجوب الامتثال کا علم بغیر امتثال امر کے آ نہیں سکتا، لہٰذا وجوب الامتثال موقوف ہوگا اِمتثال علی الامر پر اور یہ نہیں ہے مگر دور، آسان الفاظ میں تقدیر عبارت یوں ہوگی، لَا اَمْتَثِلُ اَمْرَکَ مَالَمْ اَعْلَمْ بِوُجُوْبِ الْاِمْتِثَالِ (صغریٰ) وَلَا اَعْلَمُ بِوُجُوْبِ الْاِمْتِثَالِ مَا لَمْ اَمْتَثِلْ اَمْرَکَ (کبریٰ) فَلَا اَمْتَثِلُ اَمْرَکَ مَالَمْ اَمْتَثِلْ اَمْرَکَ (نتیجہ) چنانچہ دلیل کے اس تقریر پر گنجائش (یعنی جواز وامکان) صحت پیدا ہو کر اِسکات الرُّسُل لازم ہوگا اور حسن وقبح کے عقلی ہونے پر دلیل بھی صادق ہوگا۔

وَالْحَقُّ اَنَّ اِرَاءَةَ الْمُعْجِزَاتِ---: مصنفؒ، اشاعرہ کی طرف سے معتزلہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں اور یہ جواب اصلاً تقریر ثانی سے ہے اور ضمناً تقریر اول سے بھی ہے اور حاصل اس کا یہ ہے کہ اِسکات الرُّسُل لازم نہیں آتا اِسکات الرُّسُل تو اس وقت لازم ہوتا جب رسول اور اس کے کسی اُمتی کے درمیان سوال و جواب مذکور واقع ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں یعنی اُمتی خواہ معجزہ کی طرف دیکھے یا نہ دیکھے (یہ

تقریراول سے متعلق ہے)اورپیغمبر کو مانے یا نہ مانے (یہ تقریر ثانی سے لگتا ہے) اللہ جل جلالہ پر واجب ہے کہ اس کو معجزہ دکھائے خواہ عقلاً ہو،جیسا کہ معتزلہ کامذہب ہے(کیونکہ ان کے نزدیک اَصلح عَلَی العبداللہ تعالیٰ پر واجب ہے) اورخواہ عادۃً ہو،جیسا کہ ماتُریدیہ کامذہب ہے۔

وَهُوَمُتِمٌّ نُوْرِهٖ وَلَوْكَرِهَ الْكَافِرُوْنَ---:یہ دلیل رہے ہیں اِراءۃُالمعجزات کے وجوب پریعنی اللہ جل جلالہ اپنے نوراوردین کوپوراکرنے والے ہیں،اگرچہ کفار اس کوبراکیوں نہ مانے،پس جب اِراءۃُ المعجزات،اللہ تعالیٰ پرواجب ہواتو نظراور وجوب الامتثال پرموقوف نہ ہواتودور بھی لازم نہ ہوگااورجب دورلازم نہ ہواتو معتزلہ کی دلیل بھی باطل ہوگی اور حسن اورقبح،عقلی بھی نہ ہونگیں۔

فائدہ:**لُطْفًا**---:اس میں اشارہ ہے کہ وجوب سے مراد وہ وجوب نہیں جس کے ترک پر عقاب لازم ہو،بلکہ مراد مہربانی اوراِحسان باری تعالیٰ ہے۔

وَ ثَانِيًاأَنَّهٗ لَوْلَاهُ لَمْ يَمْتَنِعِ الْكِذْبُ مِنْهُ تَعَالٰى فَلَا يَمْتَنِعُ اِظْهَارُالْمُعْجِزَاتِ عَلٰى يَدِالْكَاذِبِ فَيَنْسَدُّبَابُ النُّبُوَّةِوَالْجَوَابُ اَنَّهٗ نَقْصٌ وَقَدْ مَرَّاَنَّه لَانِزَاعَ فِيْهِ وَمَافِي الْمَوَاقِفِ اَنَّ النَّقْصَ فِي الْاَفْعَالِ يَرْجِعُ اِلَى الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ فَمَمْ لِاَنَّ مَايُنَافِي الْوُجُوْبَ الذَّاتِيَّ كَيْفًا كَانَ اَوْفِعْلًامِّنَ الْاِسْتِحَالَاتِ الْعَقْلِيَّةِ وَ لِذٰلِكَ اَثْبَتَهُ الْحُكَمَاءُلٰكِنْ يَلْزَمُ عَلَى الْاَشَاعِرَةِاِمْتِنَاعُ تَعْذِيْبِ الطَّائِعِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَاوَمَذْهَبُ الْمُعْتَزِلَةِ فَاِنَّهٗ نَقْصٌ يَسْتَحِيْلُ عَلَيْهِ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور (انہوں یعنی معتزلہ نے) ثانیا یہ (کہا ہے) کہ اگر اس طرح نہ ہو (یعنی حسن اور قبح افعال میں عقلی نہ ہو) تو اللہ تعالیٰ سے جھوٹ ممتنع ہو گا پس معجزات کا ظاہر ہونا کاذب کے ہاتھ پر بھی ممتنع ہو گا پس نبوت کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اور جواب یہ ہے کہ جھوٹ نقص ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ کذب کے نقص کے عقلی ہونے میں کوئی نزاع نہیں اور وہ جو مواقف میں ہے کہ نقص فی الافعال کی رجع قبح عقلی کی طرف ہوتا ہے تو وہ ممنوع ہے (یعنی تسلیم نہیں) اسلئے کہ ہر وہ چیز جو منافی ہو وجوبِ ذات باری تعالیٰ کے چاہے کیفاً ہو (یعنی فی الصفات ہو) یا فعلاً (یعنی فی الافعال ہو) استحالات عقلیہ میں سے ہے اور اس لئے حکماء نے اس کو ثابت کیا ہے (یعنی نقص کے ساتھ اتصاف باری تعالیٰ کے استحالہ کو ثابت کیا ہے) لیکن اشاعرہ پر مطیع کو عذاب دینے کا ممتنع ہونا لازم آئے گا جیسا کہ یہ ہمارا اور معتزلہ کا مذہب ہے پس بے شک یہ تعذیب طائع نقص ہے جو کہ باری تعالیٰ پر محال ہے۔

تشریح: وَثَانِيًا---: معتزلہ کا دوسرا دلیل یہ ہے کہ حسن اور قبح افعال میں عقلی ہے شرعی نہیں اسلئے کہ اگر حسن اور قبح افعال میں عقلی نہ ہو تو لازم ہو گا عدم امتناع کذب باری تعالیٰ سے لٰكِنَّ التَّالِيَ بَاطِلٌ فَالۡمُقَدَّمُ مِثۡلُهٗ. اب ہر جو وجہ بطلان التالی ہے تو وہ ظاہر ہے اسلئے کہ صدور کذب باری تعالیٰ سے نقص اور عیب ہے اور اللہ تعالیٰ ہر قسم نقص اور عیب سے منزہ اور پاک ہیں، اور وجہ ملازمہ یہ ہے کہ جب وُرود شرع سے قبل عقل نے کذب میں قبح کی نشاندہی نہیں کی ہو اور نہ عقل نے اس پر قبح کا حکم کیا ہو تو لامحالہ کذب جائز ہو گا اور اس کا صدور باری تعالیٰ سے ممکن ہو گا۔

فَلَا يَمْتَنِعُ اِظْهَارُ الْمُعْجِزَاتِ---: یہ ماقبل پر تفریع کر رہے ہیں کہ جب کذب واجب تعالیٰ سے قبل وُرود الشرع ممکن ہوا تو اس طرح کاذب کے ہاتھ پر معجزات کا ظاہر کرنا بھی جائز ہوگا اسلئے کہ یہ کاذب پر معجزات کا ظاہر کرنا کاذب کی تصدیق کیلئے ہوگا اور کاذب کی تصدیق بھی ایک نوع ہے کذب کا۔

فَيَنْسَدُّ بَابُ النُّبُوَّةِ---: جب یدِ کاذب پر معجزات کا ظاہر ہونا جائز ہوگا تو نبوت کا دروازہ بھی بند ہو جائے گا، اسلئے کہ اس وقت معجزہ کے ظاہر کرنے سے یہ بات معلوم نہ ہوگی کہ یہ اپنے دعویٰ نبوت میں صادق ہے؟

وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ نَقْصٌ---: حسن اور قبح اس معنٰی میں (کہ حسن صفت کمال اور قبح صفت نقصان ہے بِالاتفاق) عقلی ہیں پس کذب قبیح عقلاً ہے اور اسی طرح اِظہار المعجزات علی یدِ الکاذب بھی قبیح عقلاً ہے اور جب یہ دونوں دخول قبیح عقلی ہوئیں تو اس کا صدور واجب تعالیٰ سے درست بھی نہ ہوگا اور اس کا قبح وُرود الشرع پر موقوف ہوگا ہاں! البتہ حسن اور قبح کو جب معنی ثالث میں لیا جائے (یعنی حسن بمعنٰی اِسْتِحْقَاقِ الْمَدْحِ فِي الدُّنْيَا وَالثَّوَابِ فِي الْاٰخِرَةِ اور قبح بمعنٰی اِسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ فِي الدُّنْيَا وَالْعِقَابِ فِي الْاٰخِرَةِ) تو اس میں نزاع ہے۔

وَمَا فِي "الْمَوَاقِفِ" اَنَّ النَّقْصَ---: مصنفؒ نے شرح مواقف کے عبارت کے ساتھ جواب مذکور پر رد کر کے پھر شرح مواقف کے رد کو رد کر رہے ہیں، حاصل شرح مواقف کے کلام کا یہ ہے کہ نقص کی دو قسمیں ہیں (۱) نقص فی الافعال، جیسے کذب (۲) نقص فی الصفات، جیسے جہل۔

پس نقص فی الافعال راجع ہے قبح عقلی (یعنی قبح بمعنی ثالث یعنی بمعنی اِسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ فِي الدُّنْيَا وَالْعِقَابِ فِي الْآخِرَةِ) کی طرف جو متنازع فیہ ہے (اسلئے کہ شرعی ہے عندالاشاعرہ اور عقلی ہے (عندالمعتزلہ) (تو جب اشاعرہ کے نزدیک شرعی ہے)توجائز ہوگاصدورکذب باری تعالیٰ سے اوراظہار معجزات علی یدِالکاذب،حالانکہ یہ دونوں درست نہیں؟

فَتَمَّ---:مصنفؒ شرح مواقف کے کلام پرردکررہے ہیں،فرماتے ہیں ہروہ چیز جومنافی ہووجوب ذاتی باری تعالیٰ کےچاہےوہ نقص فی الافعال ہویانقص فی الصفات ہواِستحالات عقلیہ میں سےہےاوراس کے عقلی ہونے میں کوئی تنازع نہیں،لہذا نہ صدورکذب باری تعالیٰ سے جائز ہےاورنہ اِظہارالمعجزات علٰی یدِ الکاذب درست ہے ،تفصیل اس مقام کایہ ہےکہ قبح اورحسن بالمعنیٰ الاول (یعنی کہ قبح بمعنی صفت نقصان اورحسن بمعنی صفت کمال)مستلزم ہے حسن اور قبح بمعنٰی الثالث جومتنازع فیہ ہےکی طرف(یعنی جس طرح قبح بالمعنی الاول کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف عقلاًدرست نہیں اسی طرح قبح بالمعنی الثالث کی نسبت بھی اللہ تعالیٰ کی طرف درست نہیں،لہٰذایہ اِستحالات عقلیہ میں سے ہوگا پس واجب تعالیٰ سے یہ محال ہوگااوراس کا صدور باری تعالیٰ سے درست نہ ہوگا۔

وَلِذٰلِکَ اَثْبَتَهُ الْحُکَمَاءُ:اوراسی وجہ سے(کہ ہروہ چیزجومنافی ہو وجوب ذاتی باری تعالی کےچاہےوہ نقص فی الافعال ہویانقص فی الصفات ہوعقل اس پر امتناع کاحکم لگائے گا)حکماءنے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ بات جائز نہیں کہ باری تعالیٰ نقص

کے ساتھ متصف کیا جائے (یعنی مثلاً اس کی طرف کذب کی نسبت کی جائے)اگر چہ حکماءادیان سماویہ کے منکر ہیں۔

لٰکِنْ یَلْزَمُ عَلَی الْاَشَاعِرَةِ---:مصنفؒ اشاعرہ پروارد ہونے والے اعتراض کا ذکر کررہے ہیں،حاصل اس کا یہ ہے کہ جس طرح کذب نقص ہے اوراِستحالات عقلیہ میں سے ہونے کی وجہ سے واجب تعالیٰ سے اس کا صدور جائز نہیں ہے تواس طرح مطیع کوعذاب دینا بھی نقص ہے پس استحالات عقلیہ میں ہونے کی وجہ سے اس کا صدور بھی واجب تعالیٰ سے جائز نہ ہوناچاہیے،حالانکہ اشاعرہ کے نزدیک تعذیب المطیع جائز ہے؟

جواب:تعذیب طائع میں دوجہتیں ہیں(۱) مطیع کو مطیع لیاجائے پس اس وقت اس کوعذاب دیناظلم ہےاور نقص ہونے کی وجہ سےاس کا صدور ممتنع ہے۔(۲)مطیع کواس حیثیت سےلیاجائے کہ یہ مملوک ہے واجب تعالیٰ کاپس اس حیثیت اس کا تعذیب جائزہے،کیونکہ مالک کیلئےاپنے ملک میں ہر قسم کاتصرف جائزہوتاہے قرآن میں ہےاِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُکَ''اوراسی آیت مبارکہ کی وجہ سے اشاعرہ نے تعذیب طائع کے جوازپر قول کیاہے،لہٰذااشاعرہ پرکسی چیز کی الزام لازم نہیں آرہی فَافْهَمْ

یایوں کہے کہ نقص دوقسم پر ہے(۱)نقص فی الصفات اوریہ مطلقاًجائز نہیں ،بِالنِّسْبَةِاِلَی الْوَاجِبِ تَعَالٰی(۲)نقص فی الافعال اوراس میں دو اِعتبار ہیں (۱)ذات فعل کی بنسبت ہو(۲)مصلحت عامہ کی بنسبت ہو،پس صدورِفعلِ قبیح باری تعالیٰ

سے بالنسبت اِلٰی ذات الفعل جائز ہے ''لِاَنَّہٗ فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ'' اور بنسبت مصلحت عامہ اس کا صدور واجب تعالیٰ سے جائز نہیں تو اشاعرہ جو تعذیب طائع کے قائل ہیں تو یہ بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی ذَاتِ الْفِعْلِ ہے اور مصلحت عامہ کے بنسبت ان کے نزدیک بھی تعذیب طائع جائز نہیں۔

مسألة: عَلَی التَّنَزُّلِ شُکْرُالْمُنْعِمِ لَیْسَ بِوَاجِبٍ عَقْلًا خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَۃِ وَاسْتُدِلَّ بِاَنَّہٗ لَوْوَجَبَ لَوَجَبَ بِفَائِدَۃٍ وَلَا فَائِدَۃَ لَہٗ تَعَالٰی لِتَعَالِیْہِ عَنْھَا وَلَا لِلْعَبْدِ اَمَّا فِی الدُّنْیَا فَلِاَنَّہٗ مُشَقَّۃٌ وَاَمَّا فِی الْاٰخِرَۃِ فَلِاَنَّہٗ لَا مَجَالَ لِلْعَقْلِ فِیْ ذٰلِکَ اَقُوْلُ بَعْدَ تَسْلِیْمِ مَا ادَّعَاہُ الْمُعْتَزِلَۃُ کَمَا ھُوَ مَعْنَی التَّنَزُّلِ اَلْقَوْلُ بِاَنَّہٗ لَا مَجَالَ لِلْعَقْلِ مُشْکِلٌ عَلٰی اَنَّہٗ لَوْ تَمَّ ھٰذَا لَاسْتَلْزَمَ عَدَمَ الْوُجُوْبِ مُطْلَقًا وَالظَّاھِرُ اَنَّ الْکَلَامَ فِی الْخَاصِّ بَعْدَ تَسْلِیْمِ الْمُطْلَقِ مَعَ اَنَّ الْمُشَقَّۃَ لَا یُنْفِی الْفَائِدَۃَ فَاِنَّ الْعَطَایَا عَلٰی مَتْنِ الْبَلَایَا قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی وَالَّذِیْنَ جَاھَدُوْا فِیْنَا لَنَھْدِیَنَّھُمْ سُبُلَنَا قَالُوْا اِنَّہٗ یَسْتَلْزِمُ الْاَمْنَ مِنْ اِحْتِمَالِ الْعِقَابِ بِتَرْکِہٖ وَکُلُّ مَا کَانَ کَکَ فَھُوَ وَاجِبٌ وَعُوْرِضَ اَوَّلًا بِاَنَّہٗ تَصَرُّفٌ فِیْ مِلْکِ الْغَیْرِ بِغَیْرِ اِذْنِہٖ وَ یُجَابُ بَلْ بِالْاِذْنِ الْعَقْلِیِّ عَلٰی اَنَّہٗ مِثْلُ الْاِسْتِظْلَالِ وَالْاِسْتِصْبَاحِ وَثَانِیًا بِاَنَّہٗ یُشْبِہُ الْاِسْتِھْزَاءُ وَھُوَ ضَعِیْفٌ فَاِنَّ الْمُعْتَبَرَ عِنْدَ اللّٰہِ تَعَالٰی اَلْاِخْلَاصُ وَاَیْضًا کَیْفَ یُقَالُ اِنَّ الشَّرْعَ وَرَدَ بِوُجُوْبِ مَا یُشْبِہُ الْاِسْتِھْزَاءَ فَتَدَبَّرْ۔

ترجمہ: مسألة: (اشاعرہ کہتے ہیں کہ) علی سبیل التنزل شکر منعم عقلاً واجب نہیں خلاف ثابت ہے معتزلہ کے لئے اور استدلال کی گئی ہے کہ اگر شکر منعم واجب (عقلاً) ہوتا تو اس کا وجوب کسی فائدے کے لئے ہوتا اور اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی فائدہ نہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فائدے سے بلند وبالا ہے (یعنی

منزہ وپاک ہے)اورنہ عبد کے لئے کوئی فائدہ ہوگا اسلئے کہ دنیامیں تووہ مشقت ہےاور ہر جو آخرت میں ہےتوفائدہ اخروی میں عقل کے لئے کوئی گنجائش نہیں (یعنی مدرک بالعقل نہیں اسلئے کہ وہ سمعی ہوتا ہے)میں کہتاہوں معتزلہ کے دعویٰ کوتسلیم کرنے کے بعدجیساکہ وہ تنزّل کا معنیٰ ہے(یہ)قول کہ "لا مجال للعقل"مشکل ہےعلاوہ اس کے اگر یہ استدلال تام ہوتومستلزم ہوگاعدم وجوب کومطلقاً اور(تنزّل سے)ظاہر یہ ہے کہ مطلق کے تسلیم کے بعدکلام خاص میں ہے ساتھ اس کے کہ مشقت فائدہ دنیوی کی نفی بھی نہیں کرتااس لئے کہ بخششیں مصیبتوں کے پیٹھ پر ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اور وہ لوگ جوہمارے راستے میں مجاہدہ کرتے ہیں توہم ان کواپنےراستوں کی راہنمائی کرتے ہیں۔ انہوں(یعنی معتزلہ)نے کہاہے کہ شکر منعم امن کومستلزم ہے احتمال عقاب سے اس کے ترک پر اور جو اس طرح ہوتووہ واجب ہوتاہے(لہٰذاشکر منعم عقلاًواجب ہوگا)اوراس(دلیل معتزلہ)کے ساتھ معارضہ کی گئی ہے اولاً(تواس طرح)کہ شکر منعم تصرف فی ملک الغیر ہے بغیراس کے اذن کےاور(اس معارضہ سے یہ)جواب کیاگیاہے(کہ یہ تصرف فی ملک الغیر ہے بغیراذنہ نہیں)بلکہ اذنِ عقلی کے ساتھ ہےعلاوہ اس کے یہ کسی(غیر کے)چیزسے سایہ پکڑنےاور(کسی کے)چراغ سے روشنی حاصل کرنے جیساہےاور ثانیاً(اس طرح)کہ یہ(شکر منعم)استہزاءکے مشابہ ہے(لیکن اس معارضہ ثانیہ سے جواب اوّل یہ ہے کہ)یہ ضعیف ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اخلاص معتبر ہےاوراسی طرح(دوسراجواب یہ دیا جاسکتاہے)کہ کس طرح کہاجائے گاکہ شرع اس چیزپرجواستہزاءکے مُشابہ ہےواردہوا ہے (حالانکہ شرع نے استہزاءاورجواس کے مشابہ ہیں کوحرام کیاہے)پس تواس میں غور کر۔

تشریح:مَسْأَلَۃٌ عَلَی التَّنَزُّلِ شُکْرَ الْمُنْعِمِ---:پہلے گزر چکاہے کہ حسن اور قبح بالمعنی الثالث عندالاشاعرہ شرعی ہے عقلی نہیں،اب یہاں سے مصنف ؒ یہ ذکر

کررہے ہیں کہ حسن اور قبح عقلی کیا حکم کاافادہ کرسکتاہے(جو کہ وجوب عقلی ہے حسن میں اورحرمت عقلی ہے قبح میں)یانہیں؟چنانچہ ایک مسئلہ جزئیہ جوکہ حسن شکرالمنعم ہے کوذکرکررہے ہیں کہ آیایہ اشاعرہ کےنزدیک واجب عقلاًہے یا نہیں۔

پس مصنفؒ نے اشاعرہ کے قول کو علی سبیل التنزل ذکرکیاہےاوریہ اسلئے کہ اشاعرہ احکام کے عقلی ہونے کوتسلیم نہیں کرتے،چنانچہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اگر ہم احکام کے عقلی ہونےکوتسلیم بھی کرے پھربھی یہ نہیں مانتےکہ شکر منعم واجب ہے منعم علیہ پر عقلاً،اسلئےکہ یہ حکم عقلی نہیں،بلکہ شرعی ہےاورحاکم اسمیں شرع ہے۔

خِلَافًا لِلۡمُعۡتَزِلَةِ---:اس میں خلاف ہےمعتزلہ کا،کیونکہ ان کےنزدیک یہ واجب عقلاً ہے۔

وَاسۡتُدِلَّ بِاَنَّهٗ لَوۡ وَجَبَ---:مصنفؒ اشاعرہ کےدلیل کو ذکرکررہے ہیں،حاصل اس کایہ ہےکہ اگرشکرمنعم واجب عقلاً ہوتو اس کا وجوب لفائدۃٍہوگا،لٰكِنَّ التَّالِیَ بَاطِلٌ فَالۡمُقَدَّمُ مِثۡلُه.اب ہر جو وجہ ملازمہ ہے تو وہ ظاہر ہے اسلئے کہ اگروجوب بِدُوۡنِ وُجُوۡدِالۡفَائِدَةِہوتو عبث لازم ہوگا، اور ہر جو وجہ بطلان التالی ہے تواس کو مصنفؒ وَلَافَائِدَةَ لَهٗ تَعَالٰی سے ذکرکررہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وُجُوۡبُ لِفَائِدَةٍہو تو یہ فائدہ یاواجب تعالیٰ کو راجع ہوگایا عبدکولٰكِنَّ التَّالِیَ بِكِلَا شِقَّيۡهِ بَاطِلٌ فَالۡمُقَدَّمُ مِثۡلُهٗ،اب ہرجووجہ ملازمہ ہے تو وہ ظاہر ہے اور ہرجووجہ بطلان التالی علی الشق الاول ہےتووہ یہ کہ واجب تعالیٰ منزہ و پاک ہےفائدوں سے۔

اوروجہ بُطْلَانُ التَّالِيَ عَلَى الشِّقِّ الثَّانِيَ یہ ہے کہ یہ فائدہ یا دنیوی ہو گا یا اخروی دونوں درست نہیں ۔ فائدہ دنیوی تو اسلئے درست نہیں کہ شکر ادا کرنے میں مشقت ہے پس دنیا میں تو کوئی فائدہ ہاتھ نہیں آتا اور فائدہ اُخروی اسلئے درست نہیں کہ فوائد اُخروی عقل کے ساتھ مدرَک نہیں۔

اَقُوْلُ بَعْدَ التَّسْلِيْمِ مَا ادَّعَاهُ الْمُعْتَزِلَةُ---: مصنفؒ اشاعرہ کے دلیل سے تین جواب دے رہے ہیں۔

جواب اول: اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جب اشاعرہ نے معتزلہ کا مدعی تسلیم کرکے (جیسا کہ یہ تنزل کا معنی ہے) ماسویٰ شکر منعم کے باقی احکام کے عقلی ہونے کو تسلیم کیا تو اب ان کا یہ قول کہ ''لَا مَجَالَ لِلْعَقْلِ فِيْ ذٰلِكَ ''مشکل ہے اسلئے کہ جب اشاعرہ نے حکم کے واجب عقلاً ہونے کو تسلیم کیا تو انہوں نے فائدہ اُخرویہ میں عقل کے مدرک ہونے کو بھی تسلیم کرلیا، کیونکہ اُمورِ اُخروی کے عقلی ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ مستحق ثواب فِي الاخرۃ ہے افعال حسنہ میں اور مستحق عِقاب فِي الاخرۃ ہے افعال قبیحہ میں اور شکر کا فائدہ بھی اسی طرح ثواب فِي الاخرۃ ہے، پس لا محالہ عقل کیلئے مجال ہو گا شکر کے فائدہ اُخرویہ میں۔

عَلٰى اَنَّهٗ لَوْ تَمَّ---:جواب ثانی: اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ کا مذکور دلیل ان کے مدعی کے ساتھ مناقض ہے اسلئے کہ ان کے دلیل سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ تمام احکام واجب عقلاً نہیں ہوسکتے کیونکہ دلیل شکر منعم تمام احکام میں جاری ہو سکتا ہے، مثلاً صلوۃ لے لے تو یہ دلیل اس میں یوں جاری ہو گا کہ ہم وجوب

صلوۃ کا عقلی ہونا تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ اس کا وجوب کسی فائدے کیلئے ہو گا اور وہ فائدہ یا اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہو گا یا عبد کی طرف دونوں باطل ہیں الخ، جبکہ مدعیٰ یہ تھا کہ تمام احکام واجب عقلاً ہے سویٰ شکر منعم کے۔

وَالظَّاهِرُ اَنَّ الْكَلَامَ---: مصنفؒ اشاعرہ کی طرف سے اس جواب ثانی کارد کر رہے ہیں کہ کوئی تناقض نہیں اسلئے کہ اشاعرہ کا مطلق حکم کا وجوب عقلاً تسلیم کرنا ،تسلیم تنزلی ہے اور پھر خاص یعنی وجوب شکر منعم میں کلام کیا ہے، اس معنی پر کہ وجوب عقلی محال ہے، لیکن اگر ہم بالفرض اس کے محال ہونے سے صرفِ نظر کرے تو دلیل، وجوب شکر میں عقلاً بغیر کسی کلفت کے جاری ہو گا کیونکہ یہ دنیا میں مشقت ہے پس اس کیلئے یہاں اس میں کوئی فائدہ نہیں)اور تسلیم واقعی نہیں ورنہ یہ بات جائز ہوتی کہ شاید یہ مشقت تامہ پر مشتمل نہ ہو اور اس میں اس کیلئے کوئی فائدہ دنیویہ ہو، واللہ اعلم

مَعَ اَنَّ الْمُشَقَّةَ---: جواب ثالث: اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ وجوب شکر میں فائدہ ہے اور وہ فائدہ عبد کی طرف راجع ہے اور اگر تو کہے کہ دنیا میں اس کیلئے اس میں مشقت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وجود مشقت، فائدہ دنیویہ کے منافی نہیں، بلکہ فائدہ دنیویہ تو عام طور پر بغیر مشقت کے حاصل نہیں ہوتا اسلئے کہ ''اِنَّ الْعَطَایَا عَلٰی مَتْنِ الْبَلَایَا'' اور قرآن کریم میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے ''وَالَّذِیْنَ جَاهَدُوْا فِیْنَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا'' اور دوسری جگہ ارشاد ہے، لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَاَزِیْدَنَّكُمْ . اور شاعر کہتا ہے

بِقَدْرِ الْكَدِّ تُكْتَسَبُ الْمَعَالِیْ وَمَنْ طَلَبَ الْعُلٰی سَهِرَ اللَّیَالِیْ

مِٹادو اپنی ہستی کو اگر کچھ مرتبہ چاہو کہ دانہ خاک میں مل کر گل گلزار ہوتا ہے

زان آرہ لکہ منگز کڑہ پہ سل زایہ زنگیدل کہ داشنا پہ زلفو غواڑی

قَالُوْا: إِنَّهٗ يَسْتَلْزِمُ الْأَمْنَ---: مصنفؒ شکر منعم کے واجب عقلاً ہونے پر معتزلہ کی دلیل ذکر کررہے ہیں جس سے اشاعرہ کی دلیل کا رد بھی ہوگا، حاصل الدلیل یہ ہے کہ شُكْرُ الْمُنْعِمِ يَسْتَلْزِمُ الْاَمْنَ مِنْ اِحْتِمَالِ الْعِقَابِ الَّذِیْ بِتَرْكِهٖ (صغری) وَكُلُّ مَاهٰذَا شَانُهٗ فَهُوَ وَاجِبٌ (کبری) فَشُكْرُ الْمُنْعِمِ وَاجِبٌ (نتیجہ) اب دلیل بر صغریٰ یہ ہے کہ جب تو منعم کا شکریہ ادا کرتے رہے تو منعم بھی تیرا خیال رکھے گا، چنانچہ قرآن میں "مَا يَفْعَلُ اللّٰهُ بِعَذَابِكُمْ اِنْ شَكَرْتُمْ وَاٰمَنْتُمْ" پس اس سے معلوم ہوا کہ ترک شکر موجب عقاب اورادائے شکر سببِ اَمن ہے اوردلیل بر کبریٰ یہ ہے کہ جو چیز "امن" لانے والی ہو تو عقلاً واجب ہونا چاہیے اور شکر چونکہ اَمن لاتا ہے اس لیے عقلاً واجب ہونا چاہیے۔

وَعُوْرِضَ اَوَّلًا بِاَنَّهٗ تَصَرُّفٌ---: مصنفؒ معتزلہ کے دلیل پر وارد ہونے والے معارضوں میں سے پہلے معارضہ کو ذکر کررہے ہیں حاصل اس کی یہ ہے کہ شکر حرام ہے عقلاً، اسلئے کہ یہ شکر تصرف ہے غیر کے ملک میں اور غیر کے ملک میں بلااِذن تصرف کرنا حرام ہے پس شکر حرام ہے اب رہی یہ بات کہ یہ کس طرح تصرف ہے غیر کے ملک میں تو جان لے کہ جب شکر ادا کیا جاتا ہے تو نماز، روزہ، وغیرہ ادا کیے جائیں گے اور یہ افعال اس بدن کے ساتھ ادا ہوتے ہیں اور بدن اللہ تعالیٰ کا ملک

ہے پس یہ تصرف فی ملک الغیر ہوااور تصرف فی ملک الغیر چونکہ حرام ہے پس شکر منعم حرام ہے۔

وَیُجَابُ: بَلۡ بِالۡاِذۡنِ الۡعَقۡلِیۡ---: مصنفؒ مذکورہ معارضہ سے دو جوابات ذکر کر رہے ہیں۔

(۱) بَلۡ بِالۡاِذۡنِ الۡعَقۡلِیۡ---: کے ساتھ جواب اوّل کو ذکر کررہے ہیں کہ ہم نہیں مانتے کہ یہ تصرف فِی ملک الغیر بلااِذِنۡ ہے، بلکہ یہاں اِذن عقلی موجود ہے اسلئے کہ عقل کہتاہے کہ شکر منعم پرباری تعالیٰ کی طرف سے اجازت ضرور بالضرور ہوگا اسلئے کہ بدن تواللہ تعالیٰ نے شکر ادا کرنے ہی کیلئے عطاء کیاہے مزید یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک وجوب تکلیف میں رسول جیسا ہے پس اللہ تعالیٰ کی طرف سے عقل کا عطا کرنا دلیل ہے اسکے اور اسکے آلات (یعنی حواس ظاہرہ وباطنہ) کے استعمال کرنے پر۔

عَلٰی اَنَّہٗ مِثۡلُ الۡاِسۡتِظۡلَالِ---: یہاں سے معارضہ سے دوسرے جواب کو ذکر کر رہے ہیں کہ قوّتوں کا اللہ تعالیٰ کی شکر میں استعمال کرنا کسی غیر کے چیز کے سائے میں بیٹھنے اور کسی کے چراغ سے روشنی حاصل کرنے، جیساہے، یعنی جس طرح یہ دونوں کام عقلاً جائز ہے اور اس میں غیر کو کوئی ضرر نہیں، اِسی طرح شکر منعم میں قوتوں کا استعمال کرنا بھی جائز ہوگا۔

وَثَانِیًا: بِاَنَّہٗ یُشۡبِہُ الۡاِسۡتِہۡزَاءَ---: یہاں سے دوسرے معارضے کو ذکر کررہے ہیں ، معارض کہتاہے کہ شکر منعم حرام ہے عقلاً اسلئے کہ یہ مشابہ ہے استہزاء کے ساتھ وَ کُلُّ مَاھٰذَا شَانُہٗ فَھُوَحَرَامٌ تو شکر منعم بھی حرام عقلاً ہوگا، دلیل بر صغریٰ یہ ہے کہ

اللہ تعالیٰ کی نعمتیں غیر متناھی ہیں، پس ان تمام نعمتوں کا شکریہ انسان کے احاطہ قدرت سے باہر ہے، لہٰذا اسکا شکر اقل قلیل اور نعمَ اللہ اکثر کثیرا ہوئے اور اعطائے اقل قلیل بمقابلہ اکثر کثیرا استہزاء ہوتا ہے اور استہزاء حرام ہے، لہٰذا شکر منعم بھی حرام ہوگا۔

وَهُوَ ضَعِيْفٌ---: مصنفؒ اس معارضے پر بھی دورد کریں گے یہاں سے رداول کو ذکر کررہے ہیں کہ ہم آپ کے صغریٰ کو نہیں مانتے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں دارومدار عمل کے قلت وکثرت پر نہیں، بلکہ اخلاص فِی العمل پر ہے، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مبارک ہے "اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" اوراسی طرح ایک اورارشادمبارک ہے "اِنَّ اللّٰهَ لَايَنْظُرُ اِلٰى صُوَرِكُمْ وَاَمْوَالِكُمْ وَلٰكِنْ يَّنْظُرُ اِلٰى قُلُوْبِكُمْ وَاَعْمَالِكُمْ۔

وَاَيْضًا كَيْفَ يُقَالُ---: یہاں سے دوسرے رد کو ذکر کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر شکر استہزاء کے مشابہ ہوتو اداء شکر پر شریعت کاورود نہ ہوتا، حالانکہ قرآن کریم میں ہے "وَاشْكُرُوْا لِيْ وَلَا تَكْفُرُوْنَ" شَاكِرًا لِّاَنْعُمِهٖ. لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَاَزِيْدَنَّكُمْ. پس معلوم ہوا کہ شکر اِستہزاء کے مشابہ نہیں، ورنہ اس پر شریعت وارد نہیں ہوتا۔

فَتَدَبَّر---: اس میں دِقّتِ مقام کی طرف اشارہ ہے یااس میں اشارہ ہے۔

مسألة: لَاخِلَافَ فِيْ اَنَّ الْحُكْمَ وَاِنْ كَانَ فِيْ كُلِّ فِعْلٍ قَدِيْمًا لٰكِنْ يَّجُوْزُ اَنْ لَّا يُعْلَمَ قَبْلَ الْبِعْثَةِ بَعْضٌ مِّنْهُ بِخُصُوْصِهٖ اَمَّا عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ فَلِاَنَّهٗ وَاِنْ كَانَ ذَاتِيًا لٰكِنْ مِّنْهُ مَا لَا يُدْرَكُ بِالْعَقْلِ عِلَّةُ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِيْهِ وَاَمَّا عِنْدَ غَيْرِهِمْ فَلِاَنَّ الْمُوْجَبَ وَاِنْ كَانَ

اَلْكَلَامُ النَّفْسِيُّ اَلْقَدِيْمُ لٰكِنْ رُبَّمَا كَانَ ظُهُوْرُهٗ بِالتَّعَلُّقِ وَهُوَحَادِثٌ بِحُدُوْثِ الْبِعْثَةِ فَلَا حُكْمَ مُشَخَّصٌ قَبْلَهَا فَلَا حَرَجَ عِنْدَنَا وَاَمَّا الْخِلَافُ الْمَنْقُوْلُ بَيْنَ اَهْلِ السُّنَّةِ اَنَّ اَصْلَ الْاَفْعَالِ الْاِبَاحَةُ كَمَا هُوَ مُخْتَارُ اَكْثَرِ الْحَنَفِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ اَوِ الْحَظْرُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ غَيْرُهُمْ وَقَالَ صَدْرُ الْاِسْلَامِ اَلْاِبَاحَةُ فِي الْاَمْوَالِ وَالْحَظْرُ فِي الْاَنْفُسِ فَقِيْلَ اِنَّ ذٰلِكَ بَعْدَ الشَّرْعِ بِالْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ اَيْ دَلَّتْ عَلٰى اَنَّ مَالَمْ يَقُمْ فِيْهِ دَلِيْلُ التَّحْرِيْمِ مَاْذُوْنٌ فِيْهِ اَوْ مَمْنُوْعٌ عَنْهُ وَفِيْهِ مَا فِيْهِ۔

ترجمہ: مسألۃ: اس بات میں اختلاف نہیں کہ حکم اگرچہ ہر فعل میں قدیم ہے لیکن یہ جائز ہے کہ ان (احکام) میں سے بعض خصوصی طور پر قبل البعثت معلوم نہ ہو اب ہر جو معتزلہ کے نزدیک ہے تو وہ اس لئے کہ حکم اگرچہ ذاتی (یعنی غیر موقوف علی الشرع) ہے لیکن ان میں سے بعض ایسے ہیں کہ ان میں علّت حسن اور قبح مدرک بالعقل نہیں اوران (یعنی معتزلہ) کے غیر کے نزدیک اس لئے کہ موجب (احکام) اگرچہ کلام نفسی قدیم ہے لیکن کبھی کبھی اس موجب کا ظہور تعلق کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ تعلق بعثت کے حدوث کے سبب حادث ہے لہذا کوئی حکم بعثت سے قبل متعین نہ ہو گا پس (عمل کرنے اور نہ کرنے میں) ہمارے نزدیک کوئی حرج نہیں ہو گا اور ہر جو وہ اختلاف ہے جو اہلِ سنّت کے درمیان منقول ہے کہ بے شک اصل افعال میں اباحت ہے جیسا کہ اکثر احنافؒ اور شوافعؒ نے اس کو مختار کیا ہے یا حرمت ہے جیسا کہ اس کی طرف ان کی غیر نے ذہاب کی ہے اور صدر الاسلام نے کہا ہے کہ اباحت اموال میں اور حرمت انفس (یعنی معاملات نفس) میں (اصل ہے) پس کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف ورود شرع کے بعد ادلّہ سمعیّہ کے سبب ہے یعنی ادلہ سمعیہ دلالت کرتی ہے کہ وہ افعال جن میں تحریم کی دلیل موجود نہ ہو تو وہ مأذون فیہ ہے (عند البعض) یا ممنوع عنہ یعنی حرام ہے اور اس میں ہے وہ جو اس میں ہے۔

مکتبہ صدیقیہ

تشریح: مسألة——: اس بات پر ماتریدیہ، اشاعرہ اور معتزلہ سب کا اتفاق ہے کہ بعض مخصوص احکام معلوم قبل البعثت نہیں بعد البعثت معلوم ہو جاتے ہیں اس لئے کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ حکم بمعنیٰ خطاب اللہ ہر فعل میں قدیم ہے، لیکن بعض احکام بِمَعۡنٰی مَاثَبَتَ بِالۡخِطَابِ جائز ہے کہ بعثت رسول سے پہلے معلوم نہ ہو، معتزلہ کے نزدیک تو اس لئے کہ حکم اگرچہ ان کے نزدیک ذات فعل کی وجہ سے ہوتا ہے، لیکن یہ احتمال رکھتا ہے کہ ان میں سے بعض میں حسن اور قبح معلول بالعلت ہو اور عقل مدرک نہ ہو اس علت کا اور جب مدرک نہ ہو علت کے لئے تو معلول کے لئے بھی مدرک نہ ہو گا، لہذا مدرک نہ ہو گا اس حکم کا بھی جو معلول پر مبنی ہے تو قبل البعثت مدرک نہ ہو گا۔

وَاَمَّا عِنۡدَ غَيۡرِهِمۡ ---: اور اشاعرہ وماتریدیہ کے نزدیک بعض احکام معلوم قبل البعثت اس لئے نہیں کہ اگرچہ موجب احکام کلام نفسی ہے جو کہ قدیم ہے، لیکن ان احکام کا ظہور خطاب موجب سے متعلّق ہونے کے وقت ہوتا ہے اور وہ تعلّق حادث ہے بعثت کے حادث ہونے کے سبب لہذا حکم کی تعین قبل البعثت نہیں ہو سکتا اور جب بعد البعثت اس کا ظہور و تعین ہو گا تو یہ احکام معلوم بعد البعثت ہوں گے پس قبل البعثت عمل کرنے اور نہ کرنے میں ہم پر کوئی حرج نہیں ہو گا، کیونکہ ہمارے نزدیک وجود تکلیف قبل البعثت معدوم ہے۔

وَاَمَّا الۡخِلَافُ الۡمَنۡقُوۡلُ ---: یہاں سے مصنفؒ ایک سوال مقدرہ کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ قبل البعثت کوئی حکم نہیں بلکہ موجود ہے، چنانچہ علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ افعال میں اصل اباحت ہے جیسا کہ یہ اکثر احناف و

شوافع کا مذہب ہے یا حرمت جیسا کہ یہ صاحب ہدایہ اور عام اہل حدیث کا مذہب ہے یا معاملات اموال میں اصل اباحت جیسے ہبہ ،اجارہ وغیرہ اور معاملات نفس میں اصل حرمت ہے، جیسے قتل، قطع ید وغیرہ جیسا کہ یہ صدر الاسلام کا مذہب ہے پس اس اختلاف کا موجود ہونا فرع ہے ثبوت حکم کا قبل البعثت تو پھر آپ کا کہنا "فَلَا حُکۡمَ مُشَخَّصٌ قَبۡلَھَا " کیسے درست ہو گا جناب عالی؟

فَقِیۡلَ بَعۡدَ الشَّرۡعِ بِالۡاَدِلَّةِ السَّمۡعِیّةِ---: مصنفؒ جواب دے رہے ہیں کہ علماء کے درمیان یہ مذکور اختلاف ادلّہ سمعیّہ کے ساتھ شرع کے وارد ہونے کے بعد پیدا ہوا ہے یعنی جب شریعت نے اکثر افعال کے احکام بیان کئے اور بعض پر سکوت اختیار کی تو اس میں علماء نے اختلاف کی یعنی ادلّہ سمعیہ نے اس بات پر دلالت کی کہ جن افعال میں دلیل تحریم قائم نہ ہو تو وہ ماذون فیہ اور مباح ہوں گے بعض کے نزدیک اور عند البعض ممنوع و حرام ہوں گے۔

وَفِیۡهِ مَا فِیۡهِ---:اس میں جواب مذکور کے ضعف کی طرف اشارہ ہے اور وہ ضعف یہ ہے کہ اباحت حکم نہیں ،اس لئے کہ اباحت اگر حکم ہوتا تو پھر اباحت پر جب بعد میں حرمت کے ساتھ شرع وارد ہو تو پھر اس کو منسوخ کہنا چاہئے،حالانکہ اس کو کوئی بھی منسوخ نہیں کہتے،مثلاً جب آپ علیہ السلام مدینہ تشریف فرما ہوئے تو لوگ شراب پیتے تھے ، کیونکہ اس کے حرمت پر کوئی دلیل موجود نہ تھی ، لیکن بعد میں جب اس کی حرمت پر شرع وارد ہوا اور آیت مبارکہ "اِنَّمَا الۡخَمۡرُ وَالۡمَیۡسِرُ وَالۡاَنۡصَابُ وَالۡاَزۡلَامُ رِجۡسٌ مِّنۡ

عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْہُ "نازل ہوئی تو شراب کا پینا حرام ہو گیا تو اس کو تو پھر نسخ کہنا چاہئے ،حالانکہ اس کو کوئی منسوخ نہیں کہتے۔

فَاَمَّاالْمُعْتَزِلَةُفَقَسَّمُوا الْاَفْعَالَ الْاِخْتِیَارِیَّةَوَھِیَ الَّتِیْ یُمْکِنُ الْبَقَاءُوَالتَّعَیُّشُ بِدُوْنِھَا کَاَکْلِ الْفَاکِھَةِ مَثَلًااِلٰی مَایُدْرُکُ فِیْہِ جِھَةٌ مُحَسَّنَةٌاَوْ مُقَبَّحَةٌفَیَنْقَسِمُ اِلَی الْاَقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمَشْھُوْرَةِوَاِلٰی مَالَیْسَ کَذٰلِکَ وَلَھُمْ فِیْہِ قَبْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةُ اَقْوَالٍ اَلْاِبَاحَةُ تَحْصِیْلًالِّحِکْمَةِالْخَلْقِ دَفْعًالِّلْعَبَثِ وَرُبَّمَایُمْنَعُ الْاِسْتِلْزَامُ وَالْحَظْرُلِئَلَّایَلْزَمَ التَّصَرُّفُ فِیْ مِلْکِ الْغَیْرِبِغَیْرِاِذْنِہٖ وَقَدْمَرَّوَلَایَرِدُعَلَیْھِمَااَنَّہٗ کَیْفَ یُقَالُ بِالْاِبَاحَةِ وَ الْحَظْرِ اَلْعَقْلِیَّیْنِ وَقَدْفُرِضَ اَنْ لَّاحُکْمَ لَہٗ فِیْہِ لِاَنَّ الْفَرْضَ اَنْ لَّاعِلْمَ بِعِلَّةِ الْحُکْمِ تَفْصِیْلًاوَلَایُنَافِیْ ذٰلِکَ الْعِلْمَ اِجْمَالًااَقُوْلُ یَرِدُعَلَیْھِمَااَنَّہٗ یَلْزَمُ جَوَازُاِتِّصَافِ فِعْلٍ بِحُکْمَیْنِ مُتَضَادَّیْنِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِوَلَایَنْفَعُ الْاِجْمَالُ وَالتَّفْصِیْلُ لِاَنَّ اِخْتِلَافَ الْعِلَّةِ لَایَرْفَعُ التَّنَاقُضَ فَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ: اور ہر جو معتزلہ ہے تو انہوں نے افعال اختیاریہ کو تقسیم کیا ہے اور یہ وہ افعال ہیں جن کے بغیر تعیُّش اور بقاء ممکن ہو جیسے پھل کا کھانا مثلاً (ایک) اس (قسم) کی طرف جن میں جہت محسّنہ اور مقبحہ مدرک (بالعقل) ہو، پھر یہ اقسام خمسہ مشہورہ کی طرف تقسیم ہوتا ہے اور (دوسرے) اس (قسم) کی طرف جو اس طرح نہ ہو اور معتزلہ کے لئے اس قسم میں قبل ورود شرع تین اقوال ہیں۔(قول اول) اباحت (کا ہے) خلق اشیاء کی حکمت حاصل ہونے اور عبث کے دفع کرنے کی وجہ سے اور کبھی کبھی اس استلزام کو منع کیا جاتا ہے اور (قول ثانی) حظر یعنی حرمت (کا ہے) تاکہ غیر کے ملک میں اس کی اجازت کے بغیر تصرّف لازم نہ ہو اور (اس کا جواب تحقیقی) گزر چکا ہے اور ان دونوں (یعنی اباحت اور حظر) پر یہ

اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ کس طرح اباحت عقلی اور حرمت عقلی پر قول کیا جاتا ہے حالانکہ مفروض یہ ہے کہ عقل کے لئے ان افعال میں حکم نہیں اسلئے کہ مفروض یہ تھا کہ حکم کی علّت پر علم تفصیلی نہیں اور یہ منافی نہیں علّت حکم پر علم اجمالی (کے حاصل ہونے) کے میں کہتاہوں دونوں پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ بے شک لازم آتاہے کہ جائز ہو کہ ایک فعل دو متضاد حکموں پر نفس الامر میں متّصف ہو اور اجمال اور تفصیل (کا فرق جو جواب میں مذکور ہے) نفع نہیں دیتا اس لئے کہ علّت کی اختلاف تناقض (فی الحکم کو) رفع نہیں کرتا (بلکہ علّت میں تناقض کو رفع کرے گا) پس تو اس میں غور کر۔

تشریح:أَمَّاالْمُعْتَزِلَةُفَقَسَّمُواالْاَفْعَالَ---: مصنفؒ معتزلہ کے مذہب کو ذکر کر رہے ہیں تو اصل اشیاء میں کونسا حکم ہے تو معتزلہ اس کو پانچ قسموں کی طرف تقسیم کرتے ہیں، لیکن یہ تقسیم افعال اختیاریہ میں جاری ہوتا ہے، چنانچہ معتزلہ اوّلا افعال کو تقسیم کرتے ہیں افعال اختیاریہ و غیر اختیاریہ (یعنی اضطراریہ) کی طرف اور (1) افعال اختیاریہ کی تعریف کی ہے کہ افعال اختیاریہ وہ افعال ہیں جن کے بغیر تعیّش اور بقاء ممکن ہو یعنی انسان ان کی طرف نہ محتاج اور نہ مضطر پس ان افعال میں اصل اباحت ہے، لہذا ان کے کرنے اور نہ کرنے میں انسان مسلوب الاختیار نہیں، جیسے میوہ جات کا کھانا (2) اور افعال غیر اختیاریہ: وہ افعال ہیں جن کے بغیر تعیّش اور بقاء ممکن نہ ہو یعنی انسان ان کی طرف محتاج اور مضطر ہو، جیسے اکل و شرب اور نوم وغیرہ۔

پھر افعال اختیاریہ کی دو قسمیں ہیں (1) وہ افعال جن میں عقل جہت محسنّہ اور مقبّحہ کا ادراک کر سکے۔ (2) وہ افعال جن میں عقل جہت محسنّہ و مقبّحہ کا ادراک نہ

کر سکے۔ پھر ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم کے پانچ قسم ہیں۔(1)واجب (2)ندب (3)مباح(4) حرام(5)مکروہ۔

وجہ حصران پانچ قسموں میں یہ ہے،وہ فعل اختیاری جس میں عقل ادراک حسن و قبح کا کرتا ہو،یااس میں ادراک حسن کا کرے گایاجہت قبح کا اگر جہت حُسن کاادراک کرے تووہ تین قسم پر ہے اسلئے کہ عقل اگر اس میں ادراک حُسن بطریق اقوٰی اس شان پر کرے کہ اس کے فعل پر ثواب اور ترک پر عقاب ہو تووہ واجب ہے اوراگر ادراک حسن قوی طور پر اس شان پر کرے کہ فعل پر ثواب اور ترک پر عقاب نہ ہو تووہ مندوب ہے اور اگر ادراک حسن بطریق ضعف یوں کرے کہ فعل میں ثواب اور ترک میں عقاب نہ ہو تووہ مباح اوراگر جہت قبح کاادراک کرے تووہ دو قسم پر ہے،اس لئے کہ عقل اگر اس میں ادراک جہت قبح کا اس شان پر کرے کہ اس کا فاعل مستحق عقاب اور تارک مستحق ثواب ہو تووہ حرمت ہے اور اگرادراک قبح اس شان پر کرے کہ اس کافاعل مستحق عقاب اور تارک مستحق ثواب نہ ہو تووہ مکروہ تنزیہی ہے۔

فائدہ:(مکروہ تحریمی، حرام کے تحت داخل ہے)

وَاِلٰی مَالَيۡسَ کَذٰلِکَ---:یعنی وہ افعال جن میں عقل جہت محسنّہ ومقبّحہ کاادراک نہ کر سکے تواس میں قبل البعثت (یعنی ورود شرع سے پہلے) تین اقوال ہیں۔(1)اباحت(2) حرمت(3)توقف

اَلۡاِبَاحَۃُتَحۡصِيۡلًا لِّحِکۡمَۃِالۡخَلۡقِ---:یہاں سے مصنفؒ پہلے قول کو ذکر کررہے ہیں ، کہ اصل ان افعال میں اباحت ہے یہ بصرہ کے معتزلہ کا مذہب ہے،یعنی ان کے نزدیک

افعال قبل ورودالشرع مباح ہیں، اس لئے کہ اگر مباح نہ ہو تو خلقِ اشیاء کے حکمت کا فائدہ فوت ہو جائے گا اور افعال کا عبث ہونا لازم ہو گا، حالانکہ عبث حرام ہے تو لازماً یہ ماننا پڑے گا کہ افعال قبل البعثت مُباح تھے۔

وَرُبَّمَا يُمْنَعُ الْاِسْتِلْزَامُ ---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ پہلے قول پر رد کر رہے ہیں، حاصل الرد یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے، اس لئے کہ اگر اباحت نہ ہو تو ارتکاب عبث لازم ہو گا اللہ تعالیٰ کے افعال میں تو یہ استلزام درست نہیں، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ اصل اس میں حرمت ہو اور اس کی تخلیق بطور آزمائش وامتحان ہو کہ کون ان سے روکتا ہے اور کون نہیں۔

وَالْحَظَرُ لِئَلَّا ---: یہ معتزلہ کا دوسرا قول ہے اور اس کی طرف ذہاب کرنے والے بغداد کے معتزلہ ہیں ان کا کہنا ہے کہ اصل افعال میں قبل الشرع حَظر و حرمت ہے، اس لئے کہ یہ تمام افعال اللہ تعالیٰ کے مملوک ہیں اور اگر اس پر حرمت کا حکم نہ لگایا جائے اور اس میں تصرف کیا جائے تو تصرف فی ملک الغیر لازم آئیگا بغیر اذن کے اور تصرف فی ملک الغیر بلا اذن باطل ہے، اس لئے ان پر حرمت کا حکم لگانا ضروری ہے۔

وَقَدْ مَرَّ ---: مصنفؒ جواب کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ یہاں تصرف فی ملک الغیر بلا اذن نہیں، بلکہ بالاذن ہے، کیونکہ اذن عقلی موجود ہے اور اس کی مثال کسی کے دیوار کے سائے میں بیٹھنے یا کسی کی چراغ کی روشنی سے نفع حاصل کرنے کے ہیں کہ یہ دونوں ماذون عقلی ہے مزید یہ کہ تصرف فی ملک الغیر بلا اذن کا علی الاطلاق باطل ہونا درست نہیں، بلکہ بوقت ضرر لِمالک الغیر باطل ہے۔

وَلَايَرِدُعَلَيۡهَا---: مصنفؒ ایک اعتراض کو نقل کرکے اس پر رد کر رہے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ معتزلہ کے کلام میں تناقض ہے، اسلئے کہ کلام ان افعال میں ہے جن میں عقل حسن و قبح کا ادراک نہیں کرسکتا تو ان افعال میں عقل حاکم نہیں تو کس طرح اب عقل کے ساتھ ان میں اباحت کا حکم جو کہ حسن ہے اور حرمت کا حکم جو کہ قبح ہے لگاتے ہیں؟

لِاَنَّ الۡمَفۡرُوۡضَ اَنۡ لَّا عِلۡمَ---: ماقبل میں جو گزر چکا تھا کہ قبل ورود الشرع اس میں حکم نہیں تو مراد اس سے حکم خاص تھا جو کہ تفصیلی ہے علت خاص کی وجہ سے اور یہاں جو اثبات حکم ہے تو وہ حکم عام ہے علت عامہ کی وجہ سے۔

وَلَايُنَافِيۡ ذٰلِكَ الۡعِلۡمَ اِجۡمَالًا---: یہ انتفاءِ علم، علتِ حکم سے تفصیلی طور پر تفصیلاً منافی نہیں، وجودِ علم، علتِ حکم پر بطور اجمال، اس لئے کہ علم تفصیلی منافی نہیں علم اجمالی کے، مثلاً وَاِذَا حَلَلۡتُمۡ فَاصۡطَادُوۡا میں اباحت عام ہے، تاکہ عبث لازم نہ ہو یعنی اجمالاً ہے تفصیلی نہیں۔

فائدہ---: علّت تفصیلی اس علّت کو کہتے ہیں جس کا تعلق کسی محل کے ساتھ حکم خاص میں ہو اور علّت اجمالی وہ علت تام ہے، جس کا تعلق کسی محل کے ساتھ حکم خاص میں نہ ہو۔

أَقُوۡلُ يَرِدُعَلَيۡهَا---: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ اعتراض معتزلہ کے مذکورہ دونوں قولوں پر درست نہیں ہاں! البتہ یہ اعتراض اس پر وارد ہوتا ہے کہ اگر آپ کا مذہب صحیح ہو جائے اور اصل اشیاء میں اباحت یا حرمت ہو جائے تو لازم ہوگا اِتِّصَافُ الۡحُكۡمِ بِحُكۡمَيۡنِ الۡمُتَضَادَّيۡنِ فِيۡ نَفۡسِ الۡاَمۡرِ لٰكِنَّ التَّالِيَ بَاطِلٌ فَالۡمُقَدَّمُ مِثۡلُهٗ اب ہر جو وجہ ملازمہ ہے تو وہ یہ ہے کہ مذہب اوّل والے کے نزدیک جب اشیاء میں اصل اباحت ہے تو ممکن ہے کہ

نفس الامر میں بعد ورود الشرع اس میں حرمت ہو مثلاً شراب پہلے مباح اور بعد ورود الشرع بعد میں حرام ہوئے تو اتصاف شئ واحد (جو کہ شرب خمر ہے) حکمین متضادین کے ساتھ آیا اور یہ درست نہیں، اسی طرح مذہب ثانی والوں کے نزدیک بھی ممکن ہے کہ اصل اس میں حرمت ہو، لیکن نفس الامر میں وہ مُباح ہو تو پھر اِتِّصَافُ الْحُكْمِ بِحُكْمَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ لازم آئیگا۔ اوروجہ ملازمہ کی تقریریوں بھی کرسکتے ہیں کہ جب ایک فعل کا حکم اصل میں اِباحت عندالبعض اور حرمت عندالبعض ہو اوَبِالْعَكْسِ تو لازم آئے گا اِتِّصَافُ الْحُكْمِ بِحُكْمَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ۔

وَلَايَنْفَعُ الْاِجْمَالُ وَالتَّفْصِيْلُ---: مصنفؒ کے اعتراض سے کسی نے یہ جواب کیا تھا کہ حکم کی علت اصل میں دونوں مذہبوں پر اجمالی ہے فعل دون فعل کے ساتھ مختص نہیں اور علت حکم فی نفس الامر پھر تفصیلی ہے، تو اجتماع حکم بالحکمین المتضادین ہے، لیکن جہتین کے ساتھ اور یہ درست ہے، لیکن مصنفؒ اس جواب پر رد کررہے ہیں کہ یہ اختلاف علّت بالاجمال والتفصیل تناقض رفع نہیں کرسکتا، اس لئے کہ علّت ایک جگہ خاص اور دوسرے جگہ عام ہونے سے تناقض فی الحکم رفع نہیں ہوسکتا مثلاً اگر علّت الاباحت اجمالی اور علت الحرمت تفصیل ہوتب بھی تو فعل دو نہیں ہوسکتا یہاں تک کہ تناقض دور ہو۔

فَتَأَمَّلْ---: اس میں اعتراض مذکور کے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ تناقض نہیں ہے اتصاف شئ واحد کی اباحت اوروجوب کے ساتھ میں اس لئے کہ اباحت فرضی اور وجوب واقعی نفس الامری ہے یا ایک حکم بالنسبۃ الی العقل ہے اور دوسرا بالنسبۃ الی الشرع تو

فعل میں حکم عام بالنسبۃ الی العقل اور اس میں جو حکم خاص ہے تو وہ بالنسبۃ الی الشرع ہے اور ساتھ ساتھ اختلاف فی الزمان بھی موجود ہے۔

وَالثَّالِثُ اَلتَّوَقُّفُ:لِاَنَّ ثَمَّهٗ حُكْمًا مُعَيَّنًا مِنَ الْخَمْسَةِ وَلَا اَدْرِیْ اَيُّهَا وَاقِعٌ اَقُوْلُ هٰذَا يَقْتَضِیْ الْوَقْفَ فِی الْخُصُوْصِيَّةِ وَلَا يُنَافِیْ ذٰلِكَ الْعِلْمَ الْاِجْمَالِیَّ فَتَدَبَّرْ

ترجمہ: اور تیسرا (قول) توقف (کا) ہے اس لئے کہ وہاں احکام خمسہ میں سے کوئی حکم متعیّن ہوگا اور مجھے علم نہیں کہ کون سا واقع ہے میں کہتا ہوں کہ یہ خصوصیت حکم میں توقف کا تقاضا کرتی ہے اور یہ (تمام افعال میں) علم اجمالی کی نفی نہیں کرتا پس تو اس میں غور کر۔

تشریح:**وَالثَّالِثُ اَلتَّوَقُّفُ---**:یہ معتزلہ کا تیسرا قول ہے کہ افعال اختیاریہ میں توقف کیا جائے گا، اسلئے کہ اس میں احکام خمسہ یعنی وجوب، حرمت، ندب، اباحت اور کراہیت میں سے کوئی ایک ہوگا، لیکن ہمارے ساتھ خصوصیت حکم پر علم نہیں کہ کونسا حکم یہاں ہے اس لئے عمل نہیں کیا جائے گا، بلکہ توقف کیا جائے گا،

أَقُوْلُ هٰذَا يَقْتَضِیْ الْوَقْفَ---:مصنفؒ اس پر رد کر رہے ہیں کہ آپ کی بات سے یہ معلوم ہوا کہ خاص خاص جزئی میں ہمیں حکم معلوم نہیں اور یہ اس کو مستلزم نہیں کہ تمام افعال میں ہمیں اجمالی طور پر علم نہ ہو ممکن ہے کہ اجمالی طور پر ہمیں اس میں اباحت یا حرمت کا علم ہو، کیونکہ علم اجمالی، علم تفصیلی کے عدم کے منافی نہیں تو توقف بالنسبۃ الی العلۃ الخاصۃ تو حاصل ہوگا، لیکن بالنسبۃ الی العلۃ العامہ حاصل نہ ہوگا، لہٰذا دلیل توقف تام و مفید قطع نہ ہوا۔

فَتَدَبَّرْ---:اس میں اشارہ کہ ماقبل میں **اقول** کے ساتھ جو اعتراض ہم نے کیا تھا کہ جب اختلاف علت ہو تو رفع تناقض نہیں آئے گا، یعنی یہ کہ جب اجمال منافی ہو تفصیل کے ساتھ تو رفع تناقض نہیں آئے گا اور یہاں مصنفؒ خود **اقول** کے ساتھ یہ فرما رہے ہیں کہ اجمال منافی ہے تفصیل کے ساتھ، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ ماقبل میں اجمال اور تفصیل کے ساتھ اِتِّصَافُ فِعْلٍ وَاحِدٍ بِالْحُكْمَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ لازم آرہا تھا اور یہاں اِتِّصَافُ فِعْلٍ وَاحِدٍ بِالْحُكْمَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ لازم نہیں آتا، بلکہ توقف ہے علت خاصہ سے اور عدم توقف ہے علت عامہ سے یعنی حکم دونوں علتوں میں واحد ہے **فَافْهَمْ**

تَنْبِيْهٌ: اَلْحَنَفِيَّةُ قَسَّمُوا الْفِعْلَ اِلٰى مَاهُوَ حَسَنٌ لِنَفْسِهٖ لَايَقْبَلُ السُّقُوْطَ كَالْاِيْمَانِ اَوْيَقْبَلُ كَالصَّلٰوةِ مُنِعَتْ فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ وَاِلٰى مَاهُوَ مُلْحَقٌ بِالْاَوَّلِ وَهُوَ فِيْمَا لَا اِخْتِيَارَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ شُرِعَتْ نَظَرًا اِلَى الْحَاجَةِ وَالنَّفْسِ وَالْبَيْتِ اَوْغَيْرِ مُلْحَقٍ كَالْجِهَادِ وَالْحَدِّ وَصَلٰوةِ الْجَنَازَةِ فَاِنَّهَا بِوَاسِطَةِ الْكُفْرِ وَالْمَعْصِيَةِ وَاِسْلَامِ الْمَيِّتِ وَهٰكَذَا اَقْسَامُ الْقُبْحِ ۔ **اَلْاَمْرُ** الْمُطْلَقُ مُجَرَّدًا عَنِ الْقَرِيْنَةِ هَلْ لِلْحَسَنِ لِنَفْسِهٖ لَايَقْبَلُ السُّقُوْطَ كَمَا اخْتَارَهٗ شَمْسُ الْاَئِمَّةِ رَحِمَهُ اللّٰهُ اَوْلِغَيْرِهٖ كَمَا فِي الْبَدِيْعِ لِثُبُوْتِ الْحُسْنِ فِي الْمَامُوْرِ بِهٖ اِقْتِضَاءً فَيَثْبُتُ الْاَدْنٰى۔

ترجمہ: تنبیہ !احناف نے فعل کو تقسیم کیا ہے (ایک) اس (قسم) کی طرف جو حسن لنفسہٖ ہو اور سقوط کو قبول نہ کرتا ہو، جیسے ایمان یا قبول کرتا ہو، جیسے صلوٰۃ جس سے اوقات مکروہ میں منع کیا گیا ہے اور (دوسرے) اس (قسم) کی طرف (جو حسن لغیرہٖ ہو پھر یہ یا) ملحق بالاوّل ہو گا اور یہ وہ (نوع) ہے جس میں عبد کے لئے اختیار نہ ہو، جیسے زکوٰۃ، صوم، حج جو حاجت (فقیر کی دفع کرنے) اور نفس (امارہ کے دفع

کرنے)اور بیت (اللہ کی شرافت)کی طرف نظر کرتے ہوئے مشروع کئے گئے ہیں ،اور یا غیر ملحق (بالاوّل)ہو گا، جیسے جہاداور حد اور صلوٰۃ جنازہ کیونکہ یہ تینوں کفر(کی شر کی دفع کرنے) اور معصیت (سے دفع کرنے)اوراسلام میت(یعنی حق مسلم کے ادا کرنے)کے واسطے سے(مشروع کئے گئے ہیں)اوراسی طرح قبح کے اقسام ہیں۔امر مطلق جب قرینہ سے خالی ہو آیاحسن لعینہٖ کے لئے ہو گا جو کہ سقوط کو قبول نہیں کرتا،جیساکہ اس کو شمس الائمہ نے اختیار کیا ہے یاحسن لغیرہٖ کے لئے ہو گا، جیساکہ بدیع میں (مذکور)ہے مأموربہٖ میں حسن کے اقتضائی طور پر ثابت ہونے کی وجہ سے پس ادنیٰ ثابت ہو گا۔

تَنْبِيْهٌ اَلْحَنَفِيَّةُ قَسَّمُوْا الْفِعْلَ---:مامور بہٖ میں حسن ہو تاہے اس لئے کہ اٰمر یعنی واجب تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم ذات اس چیز پر حکم دیتاہے جس میں حُسن ہو، پھر فعل حسن احناف کے نزدیک بسبب استقراء دوقسموں کی طرف منقسم کیا گیاہے۔(1)مَاهُوَحَسَنٌ لِنَفْسِهٖ پھر اس کی دوانواع ہیں(1)مَالَايَقْبَلُ السُّقُوْطَ یعنی جو سقوط کو ہر گز قبول نہ کرے ، جیسے ایمان کہ یہ بالکل ساقط نہیں ہو تا حتی کہ اکراہ کے ساتھ بھی ساقط نہیں ہو تا، چنانچہ قرآن میں ہے اِلَّامَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ

(2)مَايَقْبَلُ السُّقُوْطَ یعنی جو سقوط کو قبول کرے جیسے صلوٰۃ جو اوقات مکروہہ میں ممنوع ہے، اسی طرح بوقت حیض ونفاس بھی ممنوع ہے۔

(2)مَاهُوَحَسَنٌ لِغَيْرِهٖ پھر اس کی بھی دوانواع ہیں(1)مُلْحَقٌ بِالْاَوَّلِ یعنی جو ملحق ہو قسم اوّل کے ساتھ (یعنی حَسَنٌ بِنَفْسِهٖ کے ساتھ) یہ وہ نوع ہے جس میں حسن بواسطہ غیر ہو یعنی حسن اس میں اصل میں واسطہ میں ہو، لیکن اس کی وجہ سے اس میں بھی حسن آیا

ہو اور یہ ملحق قسم اوّل کے ساتھ اس لئے ہے کہ یہاں اگرچہ واسطہ ہے، لیکن یہ ایسا واسطہ نہیں جو اختیار عبد میں ہو، لہذا حُسن اس سے ذی الواسطہ ی طرف منتقل ہو کر یہ ملحق بقسم اوّل ہو گا جیسے زکوٰۃ کہ اس میں فِیۡ نَفۡسِہٖ حسن نہیں، بلکہ اس میں ضیاع مال ہے، لیکن اس میں حسن واسطے کی وجہ سے آیا ہے اور وہ واسطہ فقیر کے حاجت کو دفع کرنا ہے، لیکن یہ واسطہ عبد کے اختیار میں نہیں۔

وَالصَّوۡمِ---: کہ اس میں بھی فی نفسہٖ حُسن نہیں، کیونکہ اس میں تعذیب نفس ہے، لیکن بھی حسن واسطے کی وجہ سے آیا ہے جو کہ دفع اور مقہوریت ہے نفس امّارہ بالسوء کا۔

وَالۡحَجِّ---: اس میں بھی فی نفسہٖ حُسن نہیں، کیونکہ اس میں تعاقب نفس اور ضیاع مال ہے لیکن اس میں حسن بیت اللہ کی شرافت کی وجہ سے آیا ہے اور بیت اللہ کی شرافت اختیار عبد میں نہیں۔

(2) **غَيۡرُ مُلۡحَقٍ بِالۡاَوَّلِ**: یعنی وہ حسن لغیرہ جو ملحق نہ ہو قسم اوّل کے ساتھ جیسے جہاد کہ اس میں حسن لنفسہٖ نہیں، کیونکہ اس میں انسانوں کی قتل اور تخریب بلاد ہے، لیکن اس میں حسن واسطہ کی وجہ سے آیا ہے جو کہ اعلاء کلمۃ اللہ اور دفع شر ہے کفار کا۔

وَالۡحَدِّ---: اسی طرح حد کے اجراء اور صلوٰۃ جنازہ میں بھی حسن بالذات نہیں، بلکہ حدود میں بواسطہ دفع معصیت اور جنازہ میں بواسطہ اداحق مسلم آیا ہے۔

وَهٰكَذَا اَقۡسَامُ الۡقُبۡحِ---: یعنی جس طرح حسن اقسام مذکورہ کی طرف منقسم تھا اسی طرح قبح بھی اقسام مذکورہ کی طرف منقسم کیا جاتا ہے، چنانچہ قبیح اوّلاً دو قسم پر ہیں (1) قبیح لذاتہٖ (2) قبیح لغیرہٖ۔

قبیح لذاتہٖ: وہ ہے جس کا قبح بالذات ہو، یعنی اس میں غیر کا واسطہ نہ ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں(1)اَنْ لَّا یَقْبَلُ السُّقُوْط یعنی جس کا قبح کبھی زائل نہ ہو، جیسے شرک اور زنا وغیرہ۔
(2)اَنْ یَّقْبَلَ السُّقُوْط یعنی جس کا قبح کبھی کبھی زائل ہو، جیسے اَکْلُ الْمَیْتَۃُ کہ اس کی حرمت بوقت اضطرار ساقط ہوتی ہے۔ اور

قبیح لغیرہٖ: وہ ہے جس کا قبح بواسطۃ الغیر ہو، پھر اس کی بھی دو قسمیں ہیں(1)مَا یَکُوْنُ مُلْحَقًا بِالْاَوَّلِ یعنی جو قبیح لعینہٖ کے ساتھ ملحق ہو اور واسطہ اس میں غیر اختیاری ہونے کی وجہ سے ہدر ہو، جیسے غصب کہ اس میں باعتبار الذات کوئی قبح نہیں، لیکن اس میں قبح تعلق حق الغیر یعنی مغصوب کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے آتا ہے اور یہ واسطہ چونکہ اختیار غاصب میں نہیں اسی وجہ ہدر ہونے کی وجہ سے گویا کہ یہ قبیح لعینہٖ ہے۔
(2)مَا لَا یَکُوْنُ مُلْحَقًا بِالْاَوَّلِ: یعنی جو قبیح لعینہٖ کے ساتھ ملحق نہ ہو اور یہ وہ قبیح ہے جس میں واسطہ اختیار عبد میں داخل ہو، جیسے بیع وقت النداء کہ اس بیع میں بالذات کوئی قبح نہیں، ہاں صلوٰۃ جمعہ کے فوت ہونے کی طرف مفضی ہونے کی وجہ سے مکروہ و قبیح ہے اور چونکہ یہ واسطہ اختیار عبد میں ہونے کی وجہ سے ہدر نہیں، اس لئے یہ قسم ملحق بالاوّل نہیں۔

اَلْاَمْرُ الْمُطْلَقُ مُجَرَّدًا عَنِ الْقَرَائِنِ---: امر مطلق عن القرینہ، مامور بہٖ میں حُسن کو واجب کرتا ہے، لیکن اختلاف کیفیت حُسن میں ہے۔ مصنفؒ نے اس میں دو مذاہب ذکر کئے ہیں۔

(1)امام شمس الائمہ سرخسیؒ کے نزدیک امر مطلق عن القرینۃ حسن لعینہٖ کو واجب کرتا ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ امر شارع حکیم کی طرف سے مقتضی

ہے اعلیٰ انواعِ حُسن کا اور اعلیٰ انواع حسن اور کامل فی الحسن وہ حسن لعینہٖ ہے جو سقوط کا احتمال بھی نہیں رکھتا۔

(2) اور ساعاتی نے اپنے کتاب بدیع النظام میں ذکر کیا ہے کہ امر مطلق عن القرینۃ حسن لغیرہٖ کو واجب کرتا ہے۔

لِثُبُوْتِ الْحُسْنِ فِی الْمَامُوْرِ بِہٖ--: مصنفؒ اس کی دلیل کو ذکر کر رہے ہیں، حاصل اس کی یہ ہے کہ حکیم ذات کا امر مقتضی حسن ہے اس لئے کہ حکیم ذات قبیح و منکر پر حکم نہیں کرتا تو مامور بہٖ میں بہ حسن اقتضاءً ثابت ہو گا اس لئے کہ مجرد عن القرینۃ ہے تو مامور بہ میں حُسن ثابت اقتضاءً ہوا تو ثابت بقدر الضرورۃ ہو گا جو کہ ادنیٰ ہے (یعنی مناسب یہ ہے کہ اس کو ادنیٰ پر حمل کیا جائے جو کہ حسن لغیرہٖ ہے) اس لئے کہ مقتضی ادنیٰ سے حاصل ہوتا ہے۔

الباب الثانی: فِی الْحُکْمِ وَھُوَ عِنْدَنَا خِطَابُ اللّٰہِ تَعَالٰی اَلْمُتَعَلِّقُ بِفِعْلِ الْمُکَلَّفِ اِقْتِضَاءً اَوْ تَخْیِیْرًا فَنَحْوُ وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ لَیْسَ مِنْہُ وَھٰھُنَا اَبْحَاثٌ اَلْاَوَّلُ اَنَّہٗ لَا یَنْعَکِسُ فَاِنَّہٗ یَخْرُجُ مِنْہُ الْاَحْکَامُ الْوَضْعِیَّۃُ فَمِنْھُمْ مَنْ زَادَ وَضْعًا وَمِنْھُمْ مَنْ لَمْ یَزِدْ فَتَارَۃً یُمْنَعُ خُرُوْجُھَا عَنِ الْحَدِّ فَاِنَّ الْاِقْتِضَاءَ اَعَمُّ مِنَ الصَّرِیْحِیِّ وَالضِّمْنِیِّ وَ الْقِصَّۃُ مِنْ حَیْثُ ھِیَ قِصَّۃٌ لَا اِقْتِضَاءَ فِیْھَا وَمَا فِی التَّحْرِیْرِ اَنَّ الْوَضْعَ مُقَدَّمٌ عَلَیْہِ لَا یَضُرُّ لِصِدْقِ الْاَعَمِّ وَتَارَۃً یُمْنَعُ کَوْنُھَا مِنَ الْمَحْدُوْدِ فَاِنَّا لَا نُسَمِّیْ حُکْمًا وَاِنْ سَمّٰی غَیْرُنَا وَلَا مَشَاحَۃَ۔

ترجمہ: باب ثانی: حکم میں ہے اور حکم ہمارے نزدیک خِطَابُ اللّٰہِ تَعَالٰی اَلْمُتَعَلِّقُ بِفِعْلِ الْمُکَلَّفِیْنَ اِقْتِضَاءً اَوْ تَخْیِیْرًا سے عبارت ہے پس مثل "وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ" حکم میں

سے نہیں ،اور یہاں (چند) ابحاث ہیں پہلا یہ ہے کہ تعریف حکم منعکس (جامع) نہیں اسلئے کہ احکام وضعیہ اس سے نکل رہے ہیں پس ان میں سے بعض نے (تعریف میں) وضعاً (کی قید) کو زیادہ کیا ہے اور بعض نے زیادہ نہیں کیا۔پس کبھی کبھی احکام وضعیہ کی خروج کو منع کیا جاتا ہے اس لئے کہ اقتضاء (جو تعریف میں مذکور ہے) عام ہے چاہے صریحی ہو اور چاہے ضمنی ہو،اور قصہ من حیث ھی قصہ میں اقتضاء نہیں ہوتا اور وہ جو تحریر میں (مذکور) ہے کہ وضع مقدم ہے حکم پر (تو وہ) نقصان دِہ نہیں اعم کی صدق کی وجہ سے اور کبھی کبھی احکام وضعیہ کے محدود میں سے ہونے کو منع کیا جاتا ہے پس ہم ان کو حکم نہیں کہتے اگرچہ ہمارے غیر ان کو احکام کہے اور اس میں کوئی جھگڑا نہیں۔

تشریح: اَلْبَابُ الثَّانِیْ فِی الْحُکْمِ ---: حاکم کے بحث سے فراغت کے بعد اب اس دوسرے باب میں حکم کے بحث کو ذکر کیا جارہا ہے،چنانچہ مصنفؒ حکم کی تعریف کو ذکر کر کے اس پر وارد ہونے والے اعتراضات اور ان کے جوابات کو ذکر کریں گے۔

وَھُوَ عِنْدَنَا خِطَابُ اللّٰہِ تَعَالٰی ---: حکم کے کئی معانی ہیں، لیکن مصنفؒ، اصولیین کے ہاں جو حکم کا معنٰی ہے اس کو ذکر کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ حکم ہمارے (یعنی اصولیین) کے نزدیک عبارت ہے اللہ تعالیٰ کی خطاب سے جو متعلق ہو مکلف کے فعل کے ساتھ خواں بطریق اقتضاء ہو (یعنی طلب کے ساتھ ہو پھر خواں طلب الفعل ہوں، جیسے اَقِیْمُوْ الصَّلٰوۃَ میں طلب فعل ہے اور خواں طلب الترک ہوں، جیسے لَاتَقْرَبُو الزِّنَا میں طلب الترک ہے) یا بطریق التخییر ہو (یعنی اس میں مکلّف کو اختیار دیا گیا ہو کہ وہ کرے یا نہ کرے یعنی نہ اس کا ترک ضروری ہو اور نہ فعل ضروری ہو، پس اس میں اباحت کی طرف اشارہ ہے)

فائدہ---: بعض حضرات اقتضاء کو اوّلاً حتمی اور غیر حتمی کی طرف تقسیم کرتے ہیں، پھر ان میں سے ہر ایک کو فعل اور ترک کی طرف تقسیم کرتے ہیں، پس جب اقتضاء (طلب) حتماً فعلاً ہو تو واجب اور اگر حتماً ترکاً ہو تو حرام اور اگر غیر حتماً فعلاً ہو تو ندب اور اگر غیر حتماً ترکاً ہو تو کراہت ہیں۔

فَنَحْوُوَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَاتَعْمَلُوْنَ لَیْسَ مِنْہُ---: پس جب حکم وہ خطاب ہے جس کا تعلق فعل عبد سے بطریق اقتضاء یا تخییر ہوں تو "وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَاتَعْمَلُوْنَ" اور اس جیسے اور خطابات حکم کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے، اس لئے کہ ان خطابات کا تعلق فعل عبد سے ایجاداً اور اخباراً ہے۔

وَھٰھُنَا اَبْحَاثٌ---: یہاں سے مصنفؒ حکم کی تعریف پر وارد ہونے والے تین اعتراضات اور ان کے جوابات کو ذکر کر رہے ہیں،

اَلْاَوَّلُ؛ اَنَّہٗ لَایَنْعَکِسُ ---: اعتراض اوّل یہ ہے کہ آپ کی تعریف حکم جامع نہیں اپنے افراد کو (صغریٰ) اور ہر وہ تعریف جو جامع نہ ہو اپنے افراد کو باطل ہوتا ہے (کبریٰ) لہٰذا آپ کی تعریف حکم باطل ہے (نتیجہ) اب ہر جو کبریٰ ہے پس وہ ظاہر ہے، اس لئے کہ تعریف میں جامعیت اور مانعیت ضروری ہوتا ہے، اور ہر جو صغریٰ ہے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ احکام کی دو قسمیں ہیں (1) احکام تکلیفیہ (2) احکام وضعیہ۔

اب ان میں سے ہر جو احکام تکلیفیہ ہیں تو وہ اقتضاء اور تخییر پر مشتمل ہیں اور تعریف میں مأخوذ ہونے کی وجہ سے تعریف ان کو شامل ہیں، جبکہ احکام وضعیہ میں اقتضاء اور تخییر نہیں ہوتی، بلکہ ان میں ایک شے کو دوسرے شئ کے لئے سبب یا شرط مقرر کیا جاتا

ہے، جیسے وقت سبب ہے صلوٰۃ کا اور وضوء شرط ہے صلوٰۃ کا۔ تو جب ان میں اقتضاء اور تخییر نہیں تو یہ احکام تعریف حکم سے خارج ہوں گے، اور تعریف حکم ان کو شامل نہیں ہو گا؟

فَمِنْهُمْ مَنْ زَادَ "أَوْ" وَضْعًا---: یہاں سے مصنفؒ جواب اوّل کو ذکر کر رہے ہیں، حاصل اس کا یہ ہے کہ بعض علماء نے تعریف حکم میں وضعاً کے قید کو زیادہ کیا ہے، لہٰذا تعریف حکم جامع ہے اپنے افراد کو۔

وَمَنْ لَّمْ يَزِدْ---: دوسرا جواب دو طریقوں پر ہے پہلا طریقہ "وَمِنْهُمْ مَنْ لَّمْ يَزِدْ فَتَارَةً" سے ذکر کیا ہے اور دوسرا طریقہ "وَتَارَةً يُمْنَعُ" سے ذکر کر رہے ہیں، اب پہلے طریقے پر جواب کا حاصل یہ ہے کہ وضعاً کی قید لگانے کے بغیر بھی تعریف اپنے افراد کو جامع ہے، اسلئے کہ تعریف میں موجود لفظ "اقتضاء" عام ہے اقتضاء صریحی اور اقتضاء ضمنی دونوں کو شامل ہے، پس احکام وضعیہ میں اگرچہ اقتضاء صریحی نہیں، لیکن اقتضاء ضمنی (اس میں) موجود ہے، اسلئے کہ شارع نے جب دلوک الشمس وضع کی نماز کیلئے تو اس سے ضمناً یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اِتیان اِلی الصلوٰۃ واجب ہے، لہٰذا صلوٰۃ کی طرف آؤ اور اس کو ادا کرو۔

وَالْقِصَّةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ قِصَّةٌ لَا اِقْتِضَاءَ فِيْهَا---: مصنفؒ جواب ثانی پر وارد ہونے والے اعتراض کے جواب کو ذکر کر رہے ہیں،

اعتراض: یہ ہے کہ آپ کی تعریف حکم میں اقتضاء کو عام لینا مستلزم ہے تعریف حکم کے مانع عن دخول الغیر کے معدوم ہونے کو اس لئے کہ واقعات (یعنی قصص) میں بھی اقتضاء ضمنی موجود ہے، کیونکہ قصص میں کبھی طلب فعلِ منعمین ہوتا ہے اور کبھی ترکِ فعل معذّبین ہوتا ہے، حالانکہ قصص احکام میں سے نہیں؟

جواب: قصہ میں دو حیثیتیں ہیں(1)قِصَّةٌ مِّنْ حَيْثُ هِيَ قِصَّةٌ(2)قِصَّةٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا عِبْرَةٌ لِلنَّاسِ۔ توپہلے اعتبار سے اس میں اقتضاء نہیں اس لئے کہ قصہ من حیث قصہ اخبار ہے اور اقتضاء انشائیات میں سے ہے اور دوسرے اعتبار سے اس میں اقتضاء ہے اور احکام میں سے ہے۔

وَمَافِي التَّحْرِيْرِ---: مصنفؒ جواب ثانی پر وارد ہونے والے اعتراض آخر کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: کاحاصل یہ ہے کہ حکم وضعی اور حکم اقتضائی میں تباین ہے، اس لئے کہ حکم وضعی مثلاً وقت کا صلوٰۃ کے لئے سبب ہونا موجِب (بالکسر) ہے اور وجوب الصلوٰۃ عند الوقت موجَب (بالفتح) ہیں، پس اوّل حکم وضعی اور ثانی اقتضائی ہے اور ان دونوں کے درمیان تباین میں کسی کا شک نہیں، پس بوقت وجود تباین، وضعی کا اندراج اقتضائی میں درست نہیں، نیز حکم وضعی موجِب (بالکسر) ہونے کی وجہ سے مقدم ہوتا ہے اور مقدم ومتأخر بھی جمع نہیں ہو سکتے توکس طرح مقدم (وضعی) مؤخر یعنی (حکم طبعی) میں مندرج ہو گا؟

جواب: تمہید: قتضاء کی دو قسمیں ہیں، (1) اقتضاء صریحی (2) اقتضاء عام و مطلق جو صریحی و غیر صریحی دونوں کو شامل ہے اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکمِ وضعی مقدم موجِب (بالکسر) اقتضائے صریحی کیلئے ہے نہ کہ مطلق اقتضاء کے لئے جو کہ اعم ہے صریحی اور ضمنی سے لہذا اس کا اندراج حکم اقتضائی مطلق میں درست ہو گا۔ اب مصنفؒ کی عبارت کی تشریح یہ ہے "اور وہ جو تحریر ابن ہمام میں ہے کہ حکم وضعی مقدم ہے حکم اقتضائی پر تو یہ

ہمارے لئے کوئی نقصان دہ نہیں،(اقتضائے ضمنی کے احکام وضعیہ کو شامل ہونے میں) اور لصدق الاعم سے مصنفؒ نے اس کے عدم ضرر پر دلیل پیش کی ہے جس کی تقریر گزر گئی۔

وَتَارَةً يُمْنَعُ كَوْنَهَا مِنَ الْمَحْدُوْدِ---: یہاں سے مصنفؒ دوسرے جواب کو دوسرے طریقے پر ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تعریف میں وضعاً کی قید نہیں لگاتے اور اگر آپ کہتے ہیں کہ تعریف حکم سے احکام وضعیہ خارج ہو جائیں گے تو ہم کہتے ہیں کہ احکام وضعیہ احکام نہیں اور ہم اس کو احکام نہیں کہتے اور اگر آپ کہتے ہیں کہ اور لوگ تو ان کو احکام کے لسٹ میں شامل کر دیتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ وہ ان کا اپنا اصطلاح ہے اور اصطلاح میں کوئی جھگڑا نہیں ہوتا۔

اَلثَّانِيْ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّ الْخِطَابَ عِنْدَكُمْ اَيِ الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ قَدِيْمٌ وَ الْحُكْمُ حَادِثٌ لِثُبُوْتِ النَّسْخِ وَمَا ثَبَتَ قِدَمُهُ اِمْتَنَعَ عَدَمُهُ وَ الْجَوَابُ اَنَّ الْحَادِثَ هُوَ التَّعَلُّقُ فَافْهَمْ

ترجمہ: دوسرا (بحث) یہ ہے کہ معتزلہ (اشاعرہ پر اعتراض کرتے ہیں کہتے ہیں) کہ خطاب یعنی کلام نفسی تمہارے نزدیک قدیم ہے اور حکم حادث ہے نسخ کے ثابت ہونے کی وجہ سے اور جس چیز کا قدم ثابت ہو تو اس کا عدم ممتنع ہے اور جواب یہ ہے کہ حادث وہ تعلق ہے پس تو اس کو سمجھو۔

تشریح: اَلثَّانِيْ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ---: یہاں سے مصنفؒ تعریف حکم پر معتزلہ کی طرف سے وارد ہونے والے اعتراض کو ذکر کر رہے ہیں۔

اعتراض: کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی تعریفِ حکم خطاب اللہ کے ساتھ درست نہیں، اس لئے کہ خطاب اللہ تمہارے (اہلِ سنّت) کے نزدیک کلام نفسی (قدیم) ہے اور حکم حادث ہے، کیونکہ یہ (حکم) نسخ کو قبول کرتا ہے اور منسوخ معدوم ہوتا ہے اور جو چیز قدیم ہوتا ہے

اس کا عدم ممتنع ہوتا ہے پس جب حکم حادث ہوا تو اس کی تعریف خطاب اللہ (جو کہ قدیم ہے) کے ساتھ کرنا تعریف بالمباین ہوگا اور تعریف بالمباین درست نہیں، کیونکہ مساوات فی الصدق تعریف میں شرط ہے؟

وَالْجَوَابُ اَنَّ التَّعَلُّقَ---: مصنفؒ، معتزلہ کے طرف سے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ حکم حادث نہیں، بلکہ قدیم ہے، لہذا خطاب اللہ کے ساتھ اس کی تعریف، تعریف بالمساوی ہے نہ کہ تعریف بالمباین اور ہر جو حادث ہے تو وہ تعلّق حکم ہے افعال مکلفین کے ساتھ یعنی حکم کا تعلّق مثلاً کسی فعل کے ساتھ اوّلاً آتا ہے اور کچھ مدت کے بعد وہ تعلّق زائل ہو جاتا ہے اور اس فعل کے ساتھ حکم اوّل کے علاوہ کوئی اور حکم متعلّق ہوتا ہے، جیسے شرب الخمر، کہ اس کے ساتھ اوّلاً اباحت متعلّق تھا پھر اس کے ساتھ حرمت متعلّق ہوئی۔

فَافْهَمْ---: اس میں اشارہ ہے کہ فعل سے کسی حکم کے تعلّق کا زائل ہونا حکم کے معدوم ہونے کو مستلزم نہیں یہاں تک کہ وہ اس کے قدم کے منافی ہو۔

اَلثَّالِثُ مَنْقُوْضٌ بِاَحْكَامِ اَفْعَالِ الصَّبِيِّ مِنْ مَنْدُوْبِيَّةِصَلٰوتِهٖ وَصِحَّةِ بَيْعِهٖ وَوُجُوْبِ الْحُقُوْقِ الْمَالِيَّةِ فِيْ ذِمَّتِهٖ اَوَّلًا وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ لَا خِطَابَ لِلصَّبِيِّ وَاِنَّمَا لِلْوَلِيِّ اَلتَّحْرِيْضُ وَلَهُ الثَّوَابُ وَعَلَيْهِ الْاَدَاءُ وَالصِّحَّةُ عَقْلِيَّةٌ لِاَنَّهَا تَتِمُّ بِالْمُطَابَقَةِ وَفِيْهِ مَا فِيْهِ۔

ترجمہ: تیسرا (بحث یہ ہے کہ تعریف حکم) افعال صبی کے ساتھ منقوض ہے جو کہ اس کے نماز کا مستحب ہونا اور اس کی بیع کا صحیح ہونا اور اس کے ذمے میں اوّلاً حقوق مالیہ کا واجب ہونا ہے۔ اور جواب دیا گیا کہ بے شک خطاب صبی کو (متوجہ) نہیں بلکہ ولی کے لئے اُبھارنا ہے (یعنی ترغیب و

ترہیب اس کو دینا ہے)اور اس (ولی) کے لئے ثواب ہوگا اور اس (ولی) پر اداء (حقوق) ہے (مال صبی میں سے) اور صحت عقلی ہے اسلئے کہ یہ موافقت کے ساتھ تام ہوتا ہے۔ اور اس میں ہے وہ جو اس میں ہے۔

تشریح: اَلثَّالِثُ مَنۡقُوۡضٌ بِاَحۡکَامِ اَفۡعَالِ الصَّبِیِّ---: مصنفؒ حکم کی تعریف پر وارد ہونے والے تیسرے اعتراض کو ذکر کر رہے ہیں، تقریر اس کی یہ ہے کہ آپ کی تعریف حکم اپنے افراد کو جامع نہیں خارج ہوئے اس سے وہ احکام جو افعال صبی کے ساتھ متعلّق ہوتے ہیں (جیسے صبی کا نماز پڑھنا مندوب ہے تو یہ مندوب ہونا حکم ہے اور متعلق ہے فعل صبی کے ساتھ، اسی طرح اس کی بیع کا صحیح ہونا بھی ایک حکم ہے جو اس کے فعل کے ساتھ متعلق ہے اور اسی طرح حقوق مالیہ کی ادائیگی اس کے ذمّہ میں اوّلاً (اور ثانیاً اس کے ولی کے ذمّہ میں) واجب ہونا یہ واجب ہونا بھی ایک حکم ہے جو اس کے فعل کے ساتھ متعلق ہوتا ہے) اسلئے کہ یہ احکام ہیں اور افعال صبی کے ساتھ متعلّق ہیں، جبکہ آپ کی تعریف سے خارج ہیں، اسلئے کہ آپ کی تعریف میں (اَلۡمُتَعَلِّقُ بِفِعۡلِ الۡمُکَلَّفِ) مذکور ہے، جبکہ صبی مکلف نہیں؟

اُجِیۡبَ بِاَنَّہٗ لَا خِطَابَ لِلصَّبِیِّ---: جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا اعتراض تب وارد ہوتا جب احکام، اقوالِ صبی کے ساتھ متعلق ہوتے، حالانکہ احکام، افعال صبی کے ساتھ صرف باعتبار الظاہر متعلق ہوتے ہیں نہ کہ باعتبار الحقیقت۔ اس لئے کہ حقیقۃً ان احکام کا تعلق ان کے اولیاء کے افعال کے ساتھ آتا ہے، کیونکہ ولی (جس کے فعل کے ساتھ حکم متعلق ہوتا ہے) پر صبی کو نیکی کے کاموں پر اُبھارنا لازم ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے "مُرُوۡا صِبۡیَانَکُمۡ اِذَا بَلَغُوۡا سَبۡعًا وَاضۡرِبُوۡا اِذَا بَلَغُوۡا عَشۡرًا اَوۡ کَمَا قَالَ

عَلَیۡہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ "۔اور ولی کے لئے اس پر اجر ہوگا اور اسی طرح اس پر حقوق واجبہ علی الصبی کی ادائیگی ہوگی اور ہر جو صبی کی بیع کا صحیح ہونا ہے تو وہ ایک امر عقلی ہے جو عقل کے ساتھ پہچانا جاتا ہے شرع پر موقوف نہیں اور عقلی اس لئے ہے کہ جب صبی کا بیع ان شرائع کے ساتھ موافق ہو جن کو شریعت نے بیان کیا ہے تو عقل اس پر صحت کا حکم لگاتا ہے تو اس لئے اس کے بیع کا صحیح ہونا امر عقلی ہے اور جب امر عقلی ہوا تو تعریف حکم شرعی اگر اس کو شامل نہ ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔

وَفِیۡہِ مَافِیۡہِ---:اس کے ساتھ مصنفؒ جواب مذکور پر وارد ہونے والے اعتراضات کی طرف اشارہ کررہے ہیں ،حاصل ان کا یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ احکام،افعال صبی کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے،بلکہ متعلّق ہوتے ہیں،اس لئے کہ صبی سے ثواب کی نفی باری تعالیٰ کے اس قول "اِنَّا لَا نُضِیۡعُ اَجۡرَ مَنۡ أَحۡسَنَ عَمَلًا" کے مخالف ہے۔

اسی طرح یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ ادائے ضمان ولی پر واجب ہے،بلکہ وجوب ضمان اور ادائے ضمان دونوں صبی پر واجب ہے ہاں !البتہ یہ اداء صبی سے ولی کی طرف منتقل ہوتا ہے،نیز اگر صبی پر اس کا ضمان نہ ہو تو پھر اس کے مال سے اس کی ادائیگی ظلم شمار کی جائیگی ،اور اسی طرح صبی کی بیع کی صحت کے حکم کا عقلی ہونا بھی تسلیم نہیں،کیونکہ یہ حکمِ شرعی ہے،اس لئے کہ اس کا معنیٰ مطابقت مذکورہ نہیں،بلکہ اس کا معنیٰ یہ ہے کہ صبی کا بیع، ولی کے اذن کے بعد ملک کے لئے سبب بنے گا،اور یہ استحقاق اذن ولی کو شرع کی جانب سے ملی ہے،لہٰذا یہ صحت بیع حکم شرعی ہوگا،اور یہ بھی ممکن ہے کہ فِیۡہِ مَافِیۡہِ میں اصل اشکال سے جواب اُخر کی طرف اشارہ ہوا اور وہ یہ کہ تعریف حکم میں موجود لفظ "مکلف"

عام لیا جائے چاہے مکلف بالفعل ہو یا بالقوۃ اور صبی، مکلف میں اس معنیٰ کے اعتبار سے داخل ہے، لہذا تعریف حکم اپنے افراد کو جامع ہے۔

وَالرَّابِعُ اَنَّهٗ يَخْرُجُ مَا يَثْبُتُ بِالْاُصُوْلِ الثَّلٰثَةِ غَيْرِ الْكِتَابِ وَالْجَوَابُ اَنَّهَا كَاشِفَةٌ عَنِ الْخِطَابِ فَالثَّابِتُ بِهَا ثَابِتٌ بِهٖ وَاَمَّا عَدَمُ عَدِّ نَظْمِ الْقُرْاٰنِ مِنْهُ مَعَ اَنَّهٗ كَاشِفٌ عَنِ النَّفْسِيِّ فَلِاَنَّ الدَّالَ كَاَنَّهُ الْمَدْلُوْلُ وَمَا عَنِ الْحَنَفِيَّةِ اَنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ بِخِلَافِ السُّنَّةِ وَالْاِجْمَاعِ فَمَبْنِيٌّ عَلٰى اَنَّهٗ اَصْرَحُ فِى الْفَرْعِيَّةِ فَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ: اور چوتھا (بحث یہ ہے کہ) حکم کی اس تعریف سے وہ احکام خارج ہونگیں جو کتاب اللہ کے علاوہ اُصول ثلاثہ کے ساتھ ثابت ہو اور جواب یہ ہے کہ اصول ثلاثہ کاشف ہے خطاب سے (لہذا معتبر وہ خطاب الٰہی ہے) پس اصول ثلاثہ کے ساتھ ثابت شدہ، ثابت بالکتاب ہو گا۔ اور ہر جو نظم قرآن کا عدم محسوب ہونا ہے کاشف میں سے ساتھ اس کے کہ وہ کلام نفسی سے کاشف ہے تو یہ اس لئے کہ بے شک دال گویا کہ وہ مدلول ہے اور وہ جو احناف سے منقول ہے کہ قیاس مظہر ہے بر خلاف سنت اور اجماع کے تو وہ اس پر مبنی ہے کہ یہ فرعیت میں صریح تر ہے پس تو اس میں غور کر۔

تشریح: وَالرَّابِعُ---: چوتھے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تعریف حکم سے وہ احکام بھی خارج ہوئے جو اصول ثلاثہ ماسوائے کتاب اللہ سے ثابت ہیں، اسلئے کہ یہ خطاب اللہ نہیں؟

وَالْجَوَابُ اَنَّهَا كَاشِفَةٌ---: جواب یہ ہے کہ یہ تینوں خطاب اللہ کے لئے کاشف ہیں، اس کی کشف کرتا ہے مثلاً کسی جگہ خطاب اللہ نہ ہو اور سنت موجود ہو تو سنت کشف کرے گا کہ یہاں خطاب اللہ ہے وعلیٰ ھٰذا اجماع اور قیاس بھی خطاب اللہ کی کشف واظہار کرتا ہے، لہذا ثَابِتٌ بِهٰذِهِ الثَّلَاثَةِ حَقِيْقَةً ثَابِتُ بِالْكِتَابِ ہو گا۔

وَاَمَّاعَدَمُ نَظْمِ الْقُرْآنِ مِنْهُ---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں،

اعتراض: یہ ہے کہ جس طرح ادلّہ ثلاثہ کاشف ہے کتاب اللہ کے لئے،اسی طرح نظم قرآن یعنی کلام لفظی بھی کاشف ہے،کلام نفسی سے (جو کہ دال علی الاحکام اوران کیلئے مثبت ہے) تو مصنفؒ نے کیوں اس کو کاشف میں سے شمار نہیں کیا؟

جواب---:مصنفؒ نے کلام لفظی کو،کاشف عن الکلام النفسی میں سے اسلئے شمار نہیں کیا کہ کلام لفظی دال اور کلام نفسی اس کیلئے مدلول ہے اور چونکہ دال کیلئے،مدلول کا حکم ہوتا ہے،اسلئے مصنفؒ نے دال (کلام لفظی) کو مدلول (یعنی کلام نفسی) کا حکم دیدیا،پس دال (کلام لفظی) کو مثبِت قرار دیا نہ کہ کاشف بخلاف اصولِ ثلاثہ کے کہ وہ کاشف ہیں مثبِت نہیں۔

وَمَاعَنِ الْحَنْفِيَّةِ---:اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کو دفع کررہے ہیں

اعتراض: یہ ہے کہ مصنفؒ نے ادلہ ثلاثہ کو کاشف ومظہر الکتاب کہا،حالانکہ احناف سے منقول یہ ہے کہ کاشف اور مظہر الکتاب صرف قیاس ہے؟

جواب---:احناف کا صرف قیاس کو کاشف ومظہر کہنا اس وجہ سے نہیں کہ کاشف اور مظہر فقط یہ ہے،بلکہ اس وجہ سے ہے کہ قیاس اصرح ہے فرعیّت میں بخلاف سنت واجماع کے اور یہ اس لئے کہ قیاس اخذ الحکم کے وقت مقیس علیہ کی طرف محتاج ہوتا ہے بخلاف سنت واجماع کہ وہ دونوں اخذ الحکم میں بشیئ اٰخر کی طرف محتاج نہیں ہوتے۔

فَتَأَمَّلْ---:اس میں دقّت مقام کی طرف اشارہ ہے۔

ثُمَّ فِیۡ تَسۡمِیَّۃِ الۡکَلَامِ فِی الۡاَزَلِ خِطَابًا خِلَافٌ وَالۡحَقُّ اَنَّہٗ اِنۡ فُسِّرَ بِمَا یُفۡھَمُ کَانَ خِطَابًا فِیۡہِ وَاِنۡ فُسِّرَ بِمَا اُفۡھِمَ لَمۡ یَکُنۡ بَلۡ فِیۡمَا لَا یَزَالُ وَیَبۡتَنِیۡ عَلَیۡہِ اَنَّہٗ حُکۡمٌ فِی الۡاَزَلِ اَوۡ فِیۡمَا لَا یَزَالُ ثُمَّ الۡاِقۡتِضَاءُ اِنۡ کَانَ حَتۡمًا لِفِعۡلٍ غَیۡرِ کَفٍّ فَالۡاِیۡجَابُ وَھُوَ نَفۡسُ الۡاَمۡرِ النَّفۡسِیۡ اَوۡ تَرۡجِیۡحًا فَالنُّدۡبُ اَوِ الۡکَفُّ حَتۡمًا فَالتَّحۡرِیۡمُ اَوۡ تَرۡجِیۡحًا فَالۡمَکۡرُوۡہُ وَ التَّخۡیِیۡرُ اَلۡاِبَاحَۃُ وَالۡحَنۡفِیَّۃُ لَاحَظُوۡا حَالَ الدَّالِّ فَقَالُوۡا اِنۡ ثَبَتَ الطَّلَبُ الۡجَازِمُ بِقَطۡعِیٍّ فَالۡاِفۡتِرَاضُ وَالتَّحۡرِیۡمُ اَوۡ بِظَنِّیٍّ فَالۡاِیۡجَابُ وَکَرَاھَۃُ التَّحۡرِیۡمِ وَیُشَارِکَانِھِمَا فِیۡ اِسۡتِحۡقَاقِ الۡعِقَابِ بِالتَّرۡکِ وَمِنۡ ھٰھُنَا قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کُلُّ مَکۡرُوۡہٍ حَرَامٌ تَجُوَّزًا وَالۡحَقِیۡقَۃُ مَا قَالَا اِنَّہٗ اِلَی الۡحَرَامِ اَقۡرَبُ ھٰذَا۔

ترجمہ: پھر کلام کو ازل میں خطاب کا نام رکھ دینے میں خلاف ہے اور حق یہ ہے کہ اگر اس کی تفسیر "بِمَا یُفۡھَمُ "(یعنی جو غیر کو افہام کی صلاحیت رکھتا ہو) کے ساتھ کی جائے تو پھر وہ ازل میں بھی خطاب ہو گا اور اگر اس کی تفسیر "بِمَا اُفۡھِمَ "کے ساتھ کی جائے (یعنی جس میں فی الحال یعنی زمانہ ماضی میں افہام ہو) تو خطاب نہ ہو گا بلکہ کلام لایزال (یعنی مستقبل غیر متناہی) میں خطاب ہو گا اور اس (اختلاف) پر یہ مبنی ہوتا ہے کہ یہ (یعنی خطاب) ازل میں حکم تھا اور یا لایزال میں حکم ہو گا۔ پھر اقتضاء (جو تعریف حکم میں مذکور ہے) اگر حتمی ہو اور فعل غیر کف کے لیے ہو تو وہ ایجاب ہے اور وہ نفس الامر نفسی ہے اور یا ترجیحی ہو گا تو وہ ندب ہے اور یا (یہ اقتضاء) حتمی ہو گا پس تو وہ تحریم ہے اور اگر ترجیحی ہو (اور کف کے لئے ہو) تو وہ مکروہ ہے اور تخییر، اباحت ہے، اور احناف نے دال کی لحاظ کی ہے (اس کے قطعی اور ظنی ہونے میں) پس انہوں نے کہا ہے کہ اگر ثابت ہو طلب جازم قطعی طور پر تو وہ افتراض اور تحریم ہے اور اگر ظنی طور پر ہو تو وہ ایجاب اور کراہت تحریمی ہے اور دونوں (یعنی ایجاب اور کراہت تحریمی) افتراض

اور تحریم کے ساتھ ترک کی صورت میں استحقاق عقاب میں مشترک ہیں اوراسی وجہ سے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ہر مکروہ مجازاً حرام ہے اور حقیقت وہ ہے جس پر شیخین نے قول کیا ہے کہ بے شک مکروہ حرام کو اقرب ہے (طلب حتمی میں) خُذْ هٰذَا وَاحْفَظْهُ۔

تشریح: **ثُمَّ فِيْ تَسْمِيَّةِ الْكَلَامِ فِي الْاَزَلِ---:** یہاں سے مصنفؒ ایک مسئلہ اختلافی کو ذکر کر کے اس میں دو مسلک ہیں، (1) **پہلا مسلک:** بعض حضرات علماء کا مسلک یہ ہے کہ کلام نفسی قدیم خطاب ہے اور دلیل میں یہ بات پیش کرتے ہیں کہ خطاب کی تعریف "مَایُفْهَمُ" کے ساتھ کیجاتی ہے، یعنی جو صالح ہو افہام کے لئے چاہے وہ فی الحال ہو اور چاہے فی المآل، اب کلام نفسی ازل میں اگرچہ صالح للافہام نہیں، لیکن فی المآل بوقت وجود مخاطبین صالح للافہام ہے۔

(2) **دوسرا مسلک:** اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ کلام نفسی قدیم خطاب نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک خطاب کی تعریف "مَااُفْهِمَ" کے ساتھ کیجاتی ہے، یعنی جس میں بالفعل یعنی زمانہ ماضی میں افہام ہو، اب چونکہ ازل میں مخاطبین موجود نہ تھے تو کلام نفسی، خطاب بھی نہ ہو گا، کیونکہ وقوعِ افہام فی الازل فرع ہے مخاطبین کے موجود فی الازل ہونے کا، مصنفؒ دونوں مسلکوں کے درمیان محاکمہ کرتے ہوئے رقمطراز ہے کہ دونوں میں نزاعِ لفظی ہے، اسلئے کہ جو حضرات خطاب کی تعریف مَایُفْهَمُ کے ساتھ کرتے ہیں، تو اس وقت بالاتفاق کلام نفسی، خطاب ہو گا اور جو حضرات خطاب کی تعریف مَااُفْهِمَ کے ساتھ کرتے ہیں تو پھر بالاتفاق کلام نفسی، خطاب نہ ہو گا۔

وَيَبْتَنِيْ عَلَيْهِ اَنَّهٗ حُكْمٌ---: اوراس مذکوراختلاف پر ایک اوراختلاف بھی مرتب ہے، اوروہ یہ ہے کہ جو حضرات کلام نفسی کو خطاب کہتے ہیں تو اس کو حکم بھی کہتے ہیں ازل میں اور جو حضرات کلام نفسی کو خطاب نہیں کہتے تو ان کے نزدیک کلام نفسی ازل میں حکم بھی نہیں۔

ثُمَّ الْاَقْتِضَاءُاِنْ كَانَ حَتْمًا---: حکم کی تعریف پر وارد ہونے والے اعتراضات اور ان کے جوابات سے فراغت پانے کے بعد اب مصنفؒ یہاں سے قیود تعریف کی وضاحت کررہے ہیں،اورساتھ ساتھ ان اقسام کو بھی ذکر کررہے ہی ،جن پر قیودات تعریف دلالت کررہی ہیں، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حکم کی تعریف میں مذکوراقتضاء(جو طلب کے معنٰی میں ہے)دوحال سے خالی نہیں،یا حتماًوجوباًہو گا یاترجیحاًہو گا، اگر حتماًوجوباً تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا فعل غیر کف کے لئے ہو گا،اوراس کو ایجاب کہتے ہیں،اوریا فعل غیر کف کے لئے ہو گااوراس کو تحریم کہتے ہیں اوراگر ترجیحاًہو تو پھر دوحال سے خالی نہیں ترجیح یا فعل کو ہو گا یا ترک کو ہو گا اگر فعل کو ہو تو وہ ندب ہے اوراگر ترک کو ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہے اوراگر سرے سے اقتضاءنہ ہو،بلکہ تخییر ہو تو وہ اباحت ہے۔

وَهُوَنَفْسُ الْاَمْرِالنَّفْسِيِّ---: ایجاب بعینہٖ وہ امر نفسی بمعنٰی صفت نفس ہے جو باری تعالٰی کاصفت ہے اوراللہ تعالٰی کے ساتھ قائم ہے،اس لئے کہ ایجاب، کسی شے کے واجب کرنے کو کہتے ہیں اورایجاب اللہ تعالٰی لاتے ہیں،جیسے اَقِيْمُوْا الصَّلٰوۃَ کے ساتھ اللہ تعالٰی نے صلوٰۃ کوواجب کر دیاہے اوروجوب پھر ایجاب پر مرتب ہو تا ہے۔

وَالْحَنَفِيَّةُلَاحَظُوْا---: ماقبل میں حکم کی تقسیم،اقسام خمسہ (یعنی ایجاب ، تحریم ، کراہیت ،ندب اوراباحت)کی طرف جو کی گئی تھی وہ نفس ذات حکم یعنی خطاب اللہ کی تقسیم تھی قطع نظر دال علی ذلک الحکم (خطاب)کے اوریہی تقسیم مختار عندالشوافع ہے اور ہر جواحناف ہیں تووہ حکم کواقسام سبعہ (یعنی افتراض،وجوب،ندب، تحریم،کراہیت تحریمی ،کراہیتِ تنزیہی اوراباحت)کی طرف تقسیم کرتے ہیں،پس احناف نے تقسیم حکم میں دال علی الحکم (یعنی اس کے قطعیت اور ظنیت) کے حالت کا بھی لحاظ کیاہے،چنانچہ ان کے نزدیک طلب فعل یاجازم ہوگایاغیر جازم،اگر جازم ہوتوپھراس کاثبوت قطعی ہوگایاظنی یا ترجیحی،اگراس کاثبوت قطعی ہو(یعنی قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہو)توپھر اس میں یا طلب فعل ہوگایاطلب ترک اگر طلب فعل ہوتوافتراض ہے اوراگر طلب ترک ہوتوتحریم ہے اوراگر طلب جازم ہو،لیکن ظنی ہو(قطعی الدلالت اور ظنی الثبوت ہو)توپھر دوحال سے خالی نہیں یااس میں طلب فعل ہوگایاطلب ترک ،اگرطلب فعل ہوتوایجاب اوراگرطلب ترک ہوتوکراہیت تحریمی اوراگر طلب قطعی اور ثبوت ظنی ہو،لیکن ترجیحاًہوتو پھردوحال سے خالی نہیں ترجیح یاطلب ترک ہوتوکراہیت تحریمی اوراگرطلب قطعی اور ثبوت ظنی ہو،لیکن ترجیحاًہوتو پھردوحال سے خالی نہیں ترجیح یاجانب فعل کوہوگایاجانب ترک کواگرجانب فعل کوہوتووہ مندوب ہے اوراگرجانب ترک کوہوتووہ مکروہ تنزیہی ہے اوراگرطرفین مساوی ہوں تواباحت ہے۔

وَيُشَارِكَانِهِمَافِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ---: مصنفؒ فرماتےہیں ،کہ ایجاب اور کراہیتِ تحریمی،افتراض اور تحریم کے ساتھ استحقاق عذاب میں بسببِ ترک واجب اور

ترکِ اجتناب از کراہت تحریم مشترک ہیں، لیکن فرق صرف باعتبار عقیدہ حاصل ہو گا، یعنی ایجاب، فرض کے ساتھ بوجہ ترک کے استحقاق عذاب میں اور کراہت تحریمی، تحریم کے ساتھ بوجہ ترک اجتناب کے استحقاق عذاب میں مشترک ہیں، لیکن فرق ان میں عقیدے کے اعتبار سے ہو گا اور وہ اس طرح کہ فرض اور حرام کا منکر کافر اور واجب اور کراہت تحریمی کا منکر فاسق ہے۔

وَمِنْ هٰهُنَاقَالَ مُحَمَّدٌ---:اور اس وجہ سے کہ حرام اور مکروہ تحریمی بسبب ترک اجتناب استحقاق عقاب میں مشترک ہے، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے۔

تَجَوُّزًا---:اس کے ساتھ مصنفؒ ایک تناقض کو دفع کر رہے ہیں

تناقض: یہ ہے کہ امام محمدؒ مکروہ کو حرام کہتے ہیں، جبکہ شیخینؒ اس کو اقرب الی الحرام کہتے ہیں، تو مصنفؒ نے تناقض کو دفع کر کے تطبیق کی کہ امام محمدؒ کا قول مجاز پر مبنی ہے اس لئے کہ منکر مکروہ تحریمی کو کوئی بھی کافر نہیں کہتے۔ اور ہر جو شیخینؒ کا قول ہے تو وہ حقیقت پر مبنی ہے فَلَاتَنَاقُضَ بَيْنَهُمَا۔

وَاعْلَمْ اَنَّهُمْ جَعَلُوْااَقْسَامَ الْحُكْمِ مَرَّةًاَلْاِيْجَابَ وَالتَّحْرِيْمَ وَاُخْرٰى الْوُجُوْبَ وَ الْحُرْمَةَ فَحَمَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى الْمُسَامَحَةِوَبَعْضُهُمْ عَلٰى اَنَّهُمَامُتَّحِدَانِ بِالذَّاتِ وَ مُخْتَلِفَانِ بِالْاِعْتِبَارِفَاِنَّ مَعْنٰى اِفْعَلْ اِذَانُسِبَ اِلَى الْحَاكِمِ سُمِّيَ اِيْجَابًاوَاِذَانُسِبَ اِلَى الْفِعْلِ سُمِّيَ وُجُوْبًاوَاُوْرِدَاَنَّ الْوُجُوْبَ مُتَرَتِّبٌ عَلَى الْاِيْجَابِ فَكَيْفَ الْاِتِّحَادُوَيُجَابُ بِجَوَازِتَرَتُّبِ الشَّيْئِ عَلٰى نَفْسِهٖ بِاِعْتِبَارٍاٰخَرَوَمَرْجِعُهٗ اِلٰى تَرَتُّبِ اَحَدِ الْاِعْتِبَارَيْنِ عَلَى الْاٰخَرِقَالَ السَّيِّدُ وَبِهٰذَايُجَابُ عَمَّاقِيْلَ اِنَّ الْاِيْجَابَ مِنْ مَقُوْلَةِ الْفِعْلِ وَالْوُجُوْبَ

مِنْ مَقُوْلَةِ الْاِنْفِعَالِ وَدَعْوٰى اِمْتِنَاعِ صِدْقِ الْمَقُوْلَاتِ عَلٰى شَيْئٍ بِاِعْتِبَارَاتٍ شَتّٰى مَحَلُّ مُنَاقَشَةٍ اِنْتَهٰى اَقُوْلُ اَلْحَاصِلُ اَنَّ تَصَادُقَ الْمَقُوْلَاتِ الْحَقِيْقِيَّةِ لَمْ يَلْزَمْ وَتَصَادُقَ الْاِعْتِبَارِيَّةِ بِاِعْتِبَارَاتٍ مُّخْتَلِفَةٍ لَيْسَ بِمُمْتَنِعٍ فَلَا يَرِدُ مَا قِيْلَ اِنَّ الشَّيْخَ فِي الشِّفَاءِ صَرَّحَ بِاَنَّ الْمَقُوْلَاتِ مُتَبَايِنَةٌ فَلَا يَتَصَادَقَانِ وَلَوْ بِالْاِعْتِبَارِ۔

ترجمہ: اور تو جان کہ انہوں (اُصولیین) نے کبھی حکم کے اقسام ایجاب اور تحریم اور کبھی وجوب اور حرمت کو بنایا ہے پس بعض نے (دوسرے قول کو) مسامحہ پر محمول کیا ہے اور بعض نے (اس پر محمول کیا ہے) کہ یہ دونوں متحد بالذات اور مختلف باالاعتبار ہیں، اسلئے کہ "**اِفْعَلْ**" کا معنٰی ایجاب ہو گا جب اس کی نسبت حاکم کی طرف کی جائے اور اس کو وجوب کہا جائے گا جب اس کی نسبت **فعل** کی طرف کی جائے اور اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ وجوب، ایجاب پر مرتب ہوتا ہے تو دونوں میں اتحاد کیسے ہو گا اور جواب یہ کیا جاتا ہے کہ شيئ کی ترتب اپنے نفس پر اعتبار آخر کے ساتھ جائز ہے اور اس کا رجع اس بات کی طرف ہے کہ احد الاعتبارین اعتبار اٰخر پر مرتب ہے سید شریف ؒ نے کہا ہے اور اسی کے ساتھ اس اعتراض سے بھی جواب کیا جاتا ہے جو کہا جاتا ہے کہ ایجاب مقولہ **فعل** سے ہے اور وجوب مقولہ انفعال سے ہے (تو دونوں میں کیسے اتحاد ذاتی ہو گا) اور (رہا) مقولات شتّٰی کی صدق کی ممانعت کسی شيئ پر مختلف اعتبارات سے تو وہ (خود) محل مناقشہ ہے (یعنی اس میں اختلاف ہے) سید شریف کا کلام ختم ہوا۔ میں کہتا ہوں کہ حاصل (جواب) یہ ہے کہ مقولات حقیقیہ کی صدق (شيئ واحد پر) لازم نہیں اور مقولات اعتباریہ کی صدق عبارات مختلفہ کے ساتھ (شيئ واحد پر) ممتنع نہیں پس وہ اعتراض وارد نہیں ہو گا جو کہا گیا ہے کہ شیخ نے شفاء میں تصریح کی ہے کہ مقولات متباین ہیں پس یہ (شيئ واحد پر) صادق نہ آئینگے اگرچہ اعتباری طور پر کیوں نہ ہو۔

تشریح: وَاعْلَمْ أَنَّهُمْ جَعَلُوْااَقْسَامَ الْحُکْمِ---: یہاں سے مصنفؒ ایک مسئلہ اختلافیہ میں محاکمہ کو بیان کررہے ہیں، اصولیین کا اس میں اختلاف ہے کہ حکم کے اقسام وجوب اور حرمت ہیں یا ایجاب اور تحریم تو مصنفؒ محاکمہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ یہ نزاعِ لفظی ہے، اسلئے کہ حکم کی تقسیم ایجاب اور تحریم کی طرف حقیقۃً اور وجوب اور حرمت کی طرف مسامحۃً ہے۔

وَبَعْضُهُمْ عَلٰی أَنَّهُمَا---: یہ دوسرا محاکمہ ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ بعض حضرات نے کہاہے کہ تحریم و حرمت اور ایجاب اور وجوب میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے، اس لئے کہ اِفْعَلْ (یعنی امر) کا معنیٰ جب حاکم کی طرف منسوب ہو تو اس کو ایجاب کہتے ہیں اور اگر فعل کی طرف منسوب ہو تو اس کو وجوب کہتے ہیں اور اسی طرح لَاتَفْعَلْ (یعنی نہی) کا معنیٰ جب منسوب اِلَی الْحَاکِمِ وَالنَّاهِیْ ہو تو اس کو تحریم کہتے ہیں اور اگر فعل کی طرف منسوب ہو تو اس کو حرمت کہتے ہیں۔ پس جن حضرات نے حکم کی تقسیم ایجاب اور تحریم کی طرف کی ہے تو انہوں نے حاکم کی طرف نظر کیا ہے اور جنہوں نے وجوب و حرمت کی طرف تقسیم کیا ہے تو انہوں نے فعل کی طرف نظر کی ہے، لہٰذا ان کے مابین نزاع حقیقی نہیں، بلکہ لفظی ہے۔

وَاُوْرِدَاَنَّ الْوُجُوْبَ---: مصنفؒ محاکمہ ثانی پر وارد ہونے والے اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر کررہے ہیں۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ایجاب اور وجوب میں اتحاد ذاتی ہے تو ہمیں یہ تسلیم نہیں، اس لئے کہ اگر ایجاب اور وجوب کے درمیان اتحاد ذاتی ہو جائے تو لازم آئے گا

تَوَقُّف الشَّيْئِ عَلٰى نَفْسِهٖ اور تَقَدُّمُ الشَّيْئِ عَلٰى نَفْسِهٖ اور كَوْنُ شَيْئٍ وَاحِدٍ مُقَدَّمًا وَمُؤَخَّرًا لٰكِنَّ التَّالِيَ بِكُلِّ الشُّقُوْقِ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهٗ۔

اب اس قیاس میں ہر جو وجہ بطلان التالی بکل الشقوق ہے تو وہ ظاہر ہے اور ہر جو وجہ ملازمہ ہے تو اس کو مصنفؒ اَنَّ الْوُجُوْبَ مُرَتَّبٌ اِلخ۔۔: کے ساتھ ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ وجوب مرتب ہے ایجاب پر اور ایجاب مرتّب علیہ ہے اور مرتب علیہ، موقوف علیہ ہوتا ہے مرتب کے لئے اور آپ نے جب ان دونوں کے درمیان اتحاد پر قول کیا تو توقف الشئ علی نفسہٖ لازم آئے گا، اسی طرح موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف پر تو اتحاد ماننے کی صورت میں تقدم الشئ علی نفسہٖ بھی لازم آئے گا، نیز کون الشئ الواحد مقدما و مؤخراً بھی لازم آئے گا؟

وَيُجَابُ---: مصنفؒ مذکورا عتراض سے جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ اتحاد اور ترتب میں کوئی منافات نہیں، اس لئے کہ ترتّبِ شئ علیٰ نفسہٖ اعتبار اٰخر سے جائز ہے، اس لئے کہ اس کا رجع ترتب احد الاعتبارین علی الآخر کی طرف ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ یہاں نہ توقف الشئ علی نفسہ لازم آتا ہے اور نہ تقدم الشئ علی نفسہٖ اور نہ کون الشئ الواحد مقدماً و مؤخراً اور یہ اسلئے کہ یہاں توقّف اعتبارات مختلفہ کے ساتھ ہے اس لئے کہ ایجاب موقوف علیہ ہے، لیکن اس وقت جب اِفْعَلْ کی نسبت حاکم کی طرف کیا جائے اور ہر جو ایجاب موقوف ہے تو وہ ایجاب ہے جو مرتب ہے فعل عبد پر، پھر اسی طرح تقدم الشئ علی نفسہٖ بھی لازم نہیں آتا، اس لئے کہ اس میں مقدم وہ وہ ایجاب ہے جس کی نسبت حاکم کی طرف کی جائے اور مؤخر وہ ہے جس کی نسبت فعل عبد کی طرف کیا جائے اور اسی طرح

جب ایجاب واحد میں دو اعتبار لئے جائیں تو ایک ایجاب کا مقدم ومؤخر ہونا لازم نہ آئیگا، بلکہ مقدم وہ ایجاب ہو گا جو منسوب الی الحاکم ہو اور مؤخر وہ ہو گا جو منسوب الی الفعل ہو، لہذا تالی باطل نہیں اور جب تالی باطل نہیں تو مصنفؒ کے محاکمہ ثانی پر وارد ہونے والا اعتراض بھی درست نہ ہو گا۔

فائدہ---: ترتّبِ شئ، علی نفسہٖ باعتبارٍ اٰخر کا معنی یہ نہیں کہ ذات کا ترتب ذات پر ہے اور اعتبار کا ترتب اعتبار پر ہے ورنہ مذکور نقصانات لازم ہوں گے، بلکہ اس کا معنیٰ یہ ہے کہ احد الاعتبارین مرتب ہے اعتبارٍ اٰخر پر اور اسی بات کو مصنفؒ نے وَمَرْجِعُهٗ الخ سے بیان کیا ہے۔

قَالَ السَّیِّدُ قُدِّسَ سِرُّہٗ---: مصنفؒ کا غرض یہ ہے کہ اس مذکور جواب کے ساتھ ایک اور اعتراض کا دفع بھی ہوا اور وہ اعتراض یہ ہے کہ ایجاب اور وجوب اور تحریم اور حرمت کے درمیان اتحاد ذاتی درست نہیں، اس لئے کہ ایجاب اور تحریم مقولہ فعل سے ہیں اور وجوب اور حرمت مقولہ انفعال سے ہیں اور مقولتین میں تباین ہوتا ہے تو دونوں میں اتحاد کس طرح آئے گا؟

جواب: مصنفؒ سیّد شریف کی طرف سے جواب نقل کرتے ہوئے رقمطراز ہے کہ مقولتین متبائنین کے درمیان کوئی اتحاد لازم نہیں آتا، اس لئے کہ احدی المقولتین کا صدق ان پر ایک اعتبار سے ہے اور دوسرے مقولے کا صدق ان پر اعتبار آخر سے ہے یعنی دو مقولوں کے صدق علی الشئ الواحد کے لئے تغایر اعتباری کافی ہے، پس یہاں مقولہ فعل کا

صدق (اِفْعَلْ) پر باعتبار نسبت الی الحاکم کے ہے، اور مقولہ انفعال کا صدق فعل کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے ہے۔

وَدَعْوٰی اِمْتِنَاعِ صِدْقِ الْمَقُوْلَاتِ---اِلخ: اس عبارت کے ساتھ ایک اور اعتراض کو دفع کر رہے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ شئ واحد پر مقولتین مختلفتین کا صدق مختلفین کے ساتھ بھی ممتنع ہے، لہٰذا یہاں اتحاد بین الوجوب والایجاب کی صورت میں بھی صدق مقولتین مختلفتین، شئ واحد پر اعتبارین مختلفتین کے ساتھ درست نہیں ہونا چاہئے۔ تو مصنفؒ جواب دے رہے ہیں کہ یہ دعویٰ (کہ صدق مقولتین کا، اعتبارین مختلفتین کے ساتھ شئ واحد پر) درست نہیں (یہ دعویٰ) محل مناقشہ اور قابل غور واعتراض ہے۔

اِنْتَھٰی---: اور اس عبارت پر سید شریف کا کلام ختم ہوا۔

أَقُوْلُ اَلْحَاصِلُ---: یہاں سے مصنفؒ ایک اور اعتراض کو دفع کر رہے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ سید شریف کا قول شیخ ابنِ سینا کے قول کے مخالف ہے، اسلئے کہ سیّد کا قول یہ ہے کہ مقولتین متبائنین کا صدق شئ واحد پر اعتبارین مختلفین کے ساتھ جائز ہے، جبکہ شیخ کا قول یہ ہے کہ مقولتین متبائنین کا صدق شئ واحد پر نہ باعتبار واحد اور نہ باعتبارین مختلفین جائز ہے، تو مصنفؒ جواب دے رہے ہیں، کہ مقولات دو قسم پر ہیں (1) مقولات حقیقیہ (2) مقولات مجازیہ اعتباریہ، تو شیخ ابنِ سینا کا قول مقولات حقیقیہ میں ہے، اس لئے کہ مقولاتِ حقیقیہ اجناس مختلفہ ہوتے ہیں، پس ان میں سے کوئی دو شئ واحد پر صادق نہیں ہو سکتے، اگر چہ ان کا صدق اعتباری ہی کیوں نہ ہو، اور ہر جو سیّد شریف کا قول ہے تو وہ مقولات اعتباریہ میں

ہے اور مقولات اعتباریہ کا صدق شیٔ واحد پر اعتبارین مختلفین کے ساتھ جائز ہے، لہٰذا مَاقَالَ السَّیِّدُ، مَاقَالَ الشَّیْخُ کے مخالف نہیں۔

ثُمَّ خِطَابُ الْوَضْعِ اَصْنَافٌ مِّنْهَا اَلْحُكْمُ عَلَى الْوَصْفِ بِالسَّبَبِيَّةِ وَهِيَ بِالْاِسْتِقْرَاءِ وَقْتِيَّةٌ كَالدُّلُوْكِ لِوُجُوْبِ الصَّلٰوةِ وَمَعْنَوِيَّةٌ كَالْاِسْكَارِ لِلتَّحْرِيْمِ وَمِنْهَا اَلْحُكْمُ بِكَوْنِهٖ مَانِعًا اِمَّا لِلْحُكْمِ كَالْاُبُوَّةِ فِي الْقِصَاصِ اَوْ لِلسَّبَبِ كَالدَّيْنِ فِي الزَّكٰوةِ وَمِنْهَا اَلْحُكْمُ بِكَوْنِهٖ شَرْطًا لِلْحُكْمِ كَالْقُدْرَةِ عَلَى التَّسْلِيْمِ لِلْبَيْعِ اَوْ لِلسَّبَبِ كَالطَّهَارَةِ فِي الصَّلٰوةِ وَسَبَبُهَا تَعْظِيْمُ الْبَارِيْ تَعَالٰى هٰذَا۔

ترجمہ: پھر خطاب وضع کی (تین) قسمیں ہیں ان میں سے (ایک) حکم علی الوصف ہے سببیّت کے اعتبار سے (یعنی وصف حکم کے لئے سبب ہے) اور یہ سببیت بطور تتبّع وتلاش (دو قسم پر ہے) وقتی، جیسے دلوک الشمس، وجوب صلوٰۃ کے لئے اور معنوی، جیسے اسکار، تحریم کے لئے اور ان میں سے (دوسرا) حکم ہے وصف کے مانع ہونے پر (پھر یہ) یا (مانع ہوگا) حکم کیلئے جیسے اُبوّت، قصاص میں اور یا مانع ہوگا سبب سے جیسے دین، زکوٰۃ میں، اور ان میں سے (تیسرا) حکم ہے وصف کے حکم کے لیے شرط ہونے پر جیسے مبیع کے تسلیم کرنے پر قادر ہونا بیع کے لیے یا سبب کے لئے (شرط ہونے پر) جیسے پاکی، نماز کے لئے اور اس کی سبب تعظیم باری تعالیٰ ہے۔ خُذْ هٰذَا وَاحْفَظْهُ۔

تشریح: ثُمَّ خِطَابُ الْوَضْعِ---: جب مصنفؒ حکم (یعنی خطاب) اقتضائی اور تخییری کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب حکم (یعنی خطاب) وضعی کے اقسام کو بیان فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ خطاب وضعی کے کئی اقسام ہیں۔ لیکن ان کو جاننے سے قبل خطاب وضعی کو ذہن نشین کرنے کی غرض سے خطاب وضعی کی تعریف کرتے ہیں، چنانچہ

خطاب وضعی كَوْنُ الشَّيْئِ سَبَبًا لِلشَّيْئِ اَوْكَوْنُ الشَّيْئِ شَرْطًالِلشَّيْئِ اَوْكَوْنُ الشَّيْئِ مَانِعًالِلشَّيْئِ سے عبارت ہے۔

(1)مِنْهَا:اَلْحُكْمُ عَلَى الْوَصْفِ بِالسَّبَبِيَّةِ---:یہاں سے مصنفؒ پہلے قسم کو ذکر کررہے ہیں،اوروہ یہ کہ کسی وصف کے بارے میں حکم(یعنی خطاب اللہ)سببیّت کے اعتبار سے آجائے اور پھر سبب س کو کہتے ہیں جو مفضی الی الحکم ہوبالواسطہ ،پھر یہ سببیّت استقراء اور تتبع کے ساتھ دو قسم پر ہے(1)وقتیہ(2)معنویّہ

(1)وقتیہ---:کامطلب یہ کہ شرع نے اسی وقت کو حکم کے لئے سبب بنادیا ہو، جیسے اَقِمِ الصَّلٰوۃَلِدُلُوْکِ الشَّمْسِ میں(دلوک یعنی زوال الشمس کو شرع نے وجوب صلٰوۃ کے لئے سبب بنادیاہے۔

(2)معنویہ---:کامطلب یہ ہے کہ صفت کو شرع نے حکم کے لئے سبب معنوی بنادیاہو، جیسے اسکار ایک صفت ہے جس کو حکم(یعنی تحریم)کے لئے سبب معنوی بنادیا گیاہے آقائے نامدار(صلی اللہ علیہ وسلم)کے اس ارشادمبارک کے ساتھ "كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌوَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ "اوراس قول مبارک کے ساتھ "كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ "

(2)وَمِنْهَا:اَلْحُكْمُ بِكَوْنِهٖ مَانِعًا---:دوسرا قسم یہ ہے کہ کسی وصف کے بارے میں حکم(یعنی خطاب اللہ)مانعیّت کے اعتبار سے موجود ہو پھر وصف کامانع ہونا یا حکم سے ہو گا یا سبب سے ہو گا اگر حکم سے ہو، جیسے "اُبوّۃ" کہ یہ مانع ہے وجوب قصاص سے اب قصاص حکم ہے، لیکن وصفِ اُبوّۃ اس سے مانع ہے اس لئے ہے کہ اس میں ایذاء ہے اور قرآن میں آتا ہے "وَلَاتَقُلْ لَّهُمَااُفٍّ "لہذا اب کو ابن کے قتل کرنے پر قصاص نہیں کیا جائیگا۔

(2)اوراگر سبب سے ہو، جیسے "دین" کہ یہ مانع ہے وجوب زکوٰۃ سے اب وجوب زکوٰۃ ایک حکم ہے، جس کا سبب نصاب مالی مع حولان حول ہے، لیکن دین (یعنی قرض) ایک ایسا وصف ہے جو اس سبب (نصاب مالی مع حولان حول) کے سببیّت سے مانع ہے، اس لئے کہ مال، زکوٰۃ کے لئے سبب تب بنتا ہے جب نصاب کو پہنچتا ہے اور دین کی وجہ سے وہ نصاب کو پہنچا نہیں۔

(3)وَمِنْهَا: اَلْحُكْمُ بِكَوْنِهٖ شَرْطًالِّلْحُكْمِ ---: تیسرا قسم یہ ہے کہ کسی وصف کے بارے میں حکم (یعنی خطاب اللہ) شرطیت کے اعتبار سے موجود ہو پھر یہ شرط ہونا کبھی حکم کے لئے ہو گا اور کبھی سبب کے لئے۔

(1)إِمَّاشَرْطٌ لِلْحُكْمِ ---: اگر حکم کے لئے ہو، جیسے "قُدرۃعَلٰی تَسْلِیْمِ الْمَبِیْعِ وَ الثَّمَنِ" کہ یہ شرط ہے بیع کے صحت کے لئے اب صحت بیع حکم شرعی ہے، لیکن اس کی صحت کے لئے یہ وصف (یعنی قدرت عَلٰی تَسْلِیْمِ الْمَبِیْعِ وَالثَّمَنِ) شرط ہے۔

(2)أَوْلِلسَّبَبِ ---: اوراگر سبب کیلئے ہو، جیسے "طہارۃ" کہ یہ شرط ہے صلوٰۃ کیلئے وہ صلوٰۃ جو سببِ تعظیم ہے باری تعالیٰ کیلئے اور یہ تعظیم بغیر طہارت کے حاصل نہیں ہوتی۔

هٰذَا ---: اَیْ خُذْهٰذَاوَاحْفَظْهُ۔

وَالْاٰنَ نَشْرَعُ فِیْ مَسَائِلِ الْاَحْكَامِ وَلْنُقَدِّمُ عَلَیْهَاتَعْرِیْفَ الْوَاجِبِ وَهُوَمَااِسْتَحَقَّ الْعِقَابَ تَارِكُهٗ اِسْتِحْقَاقًاعَقْلِیًّااَوْعَادِیًّاوَالْعَفْوُمِنَ الْكَرَمِ وَقِیْلَ مَااُوْعِدَبِالْعِقَابِ عَلٰی تَرْكِهٖ وَلَایَخْرُجُ الْعَفْوُلِاَنَّ الْخُلْفَ فِی الْوَعِیْدِجَائِزٌدُوْنَ الْوَعْدِوَرُدَّبِاَنَّ اِیْعَادَاللهِ تَعَالٰی خَبَرٌفَهُوَصَادِقٌ قَطْعًاوَتَجْوِیْزُكَوْنِهٖ اِنْشَاءًلِلتَّخْوِیْفِ كَمَاقِیْلَ عُدُوْلٌ عَنِ

الْحَقِيْقَةِ بِلَا مُوْجِبٍ عَلٰى اَنَّ مِثْلَهٗ يَجْرِىْ فِى الْوَعْدِ فَيَنْسَدُّ بَابُ الْمَعَادِ اَقُوْلُ لَوْ تَمَّ لَدَلَّ عَلٰى بُطْلَانِ الْعَفْوِ مُطْلَقًا وَالْكَلَامُ فِىْ خُرُوْجِهٖ بَعْدَ تَسْلِيْمِ وُجُوْدِهٖ فَلَا بُدَّ اَنْ يُّقَالَ اِنَّ الْاِيْعَادَ فِىْ كَلَامِهٖ تَعَالٰى مُقَيَّدٌ بِعَدَمِ الْعَفْوِ۔

ترجمہ : اوراب ہم احکام کے مسائل میں شروع کرتے ہیں۔اور ہم اس پر تعریف واجب کو مقدم کرتے ہیں اوروہ اس کو کہتے ہیں جس کا چھوڑنے والا مستحق عقاب ہوتا ہے استحقاق عقلی یاعادی کے ساتھ اور عفو، کرم میں سے ہے اور (تعریف واجب میں) کہا گیاہے کہ واجب وہ ہے جس کے چھوڑنے پر عقاب کی وعدہ کی گئی ہواور عفو خارج نہیں ہوتا اسلئے کہ خلاف کرنا وعید میں جائزہے (اسلئے کہ یہ کرم ہے) نہ کہ وعدمیں (کیونکہ یہ بخل ہے) اوررد کیا گیاہے (یہ قول اسلئے) کیونکہ ایعاد باری تعالیٰ خبر ہے پس وہ قطعی طور پر صادق ہوگا اور تخویف کے خاطر اس کو انشاء میں سے ماننا جیسا کہ کہا گیاہے حقیقت سے عدول ہے بغیر کسی (دلیل) موجب (عن ترک الحقیقۃ) کے اور علاوہ اسکے (خبر کو انشاء کے معنیٰ میں لینا) وعید کی طرح وعد میں بھی جاری ہوتاہے پس معاد کا دروازہ بند ہوجائے گا (اورآخرت کی حاجت باقی نہ رہے گی) میں کہتاہوں کہ اگر (تخویف کی خاطر خبر کو انشاء ماننا) تام ہوجائے تو یہ عفو کے مطلقاً بطلان پر دلالت کرے گی حالانکہ کلام عفو کے خروج میں ہے جزاء کے وجود کو تسلیم کرنے کے بعد پس ضروری ہے کہ یوں کہا جائے کہ کلام اللہ میں ایعاد عدم عفو کے قید کے ساتھ مقیّد ہے۔

تشریح: وَالْاٰنَ نَشْرَعُ فِىْ مَسَائِلِ الْاَحْكَامِ---:جب مصنفؒ تعریف اور تقسیمِ حکم سے فارغ ہوئے تو اب شروع کررہے ہیں مسائل حکم میں، لیکن مسائل حکم بیان کرنے کے سے پہلے واجب کی تعریف کو بیان فرمارہے ہیں۔

وَهُوَمَااِسْتَحَقَّ الْعِقَابَ تَارِكُهٗ---: یہ واجب کی تعریف اوّل ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ واجب وہ شے ہے جس کا تارک مستحق عقاب ہو، پھر خواہ وہ استحقاق عقاب عقلی ہو (اوراس کی طرف معتزلہ نے ذھاب کی ہے، اسلئے کہ ان کے نزدیک حُسن اور قبح افعال میں عقلی ہیں اور عقل ان میں حاکم بھی ہے، لہذا حکم وجوب، امر حسن پر عقل لگائے گا اوراس کے تارک کو مستحق عقاب بھی عقل ٹھہرائے گا) اور خواہ عادی ہو (اوراس کی طرف اہل سنّت والجماعت یعنی اشاعرہ اورماتریدیہ نے ذَھاب کی ہے، اسلئے کہ اشاعرہ کے نزدیک حسن اور قبح افعال میں شرعی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی عادت اس پر جاری ہے کہ تارک امر حسن کو ترک حسن (جو کہ واجب ہے) پر عقاب دیتا ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک اگرچہ حسن اور قبح افعال میں عقلی ہیں، لیکن حاکم اس پر عقل نہیں، بلکہ شرع ہے تو وجوب کا حکم بھی اس پر شرع لگائے گا، لہذا شرع کی رُو سے اس کا تارک مستحق عقاب ہو گا۔

وَالْعَفْوُمِنَ الْكَرَمِ---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک سوال مقدرّہ کا جواب دے رہے ہیں،

سوال: یہ ہے کہ آپ کی تعریف واجب جامع نہیں اپنے افراد کو خارج ہوئے اس سے وہ واجبات جن کا ترک توبہ یا شفاعت وغیرہ کی وجہ سے عفو ہو جائے۔ پس یہ ہیں تو واجبات، لیکن ان کا تارک مستحق عقاب نہیں؟

جواب: استحقاق عقاب سے مراد مجرّد صلاحیت اورامکان عقاب ہے ترک واجب کی وجہ سے اسلئے کہ عادت مجرم کی عقاب پر جاری ہے، اور رہا عفو پس وہ تو اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم ہے۔

مکتبہ صدیقیہ

وَقِيْلَ: هُوَمَاأُوْعِدَالْعِقَابُ عَلٰى تَرْكِهٖ---: یہاں سے مصنفؒ واجب کی تعریف ثانی کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ واجب وہ ہے جس کے ترک پر عقاب سے ڈرایا گیا ہو، یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے عباد کو ڈرایا ہو کہ اگر اس کو ترک کر دیا تو عقاب دوں گا۔

وَلَايَخْرُجُ الْعَفْوُ---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک اعتراض کو دفع کر رہے ہیں، **اعتراض:** یہ ہے کہ آپ کی تعریف واجب معفو پر صادق نہیں، اس لئے کہ اس تعریف میں وعید کا ذکر ہے جو کہ وعدہ عذاب سے عبارت ہے اور باری تعالیٰ وعدہ خلافی سے منزّہ اور پاک ہے؟

جواب: واجب معفو، واجب کی اس تعریف سے خارج نہیں، اس لئے کہ یہ بھی مَاأُوْعِدَ کے قبیل سے ہے، لیکن یہاں تخلّف حکم (وعید بالعقاب) آیا ہے علّت (ترک واجب) سے، لیکن یہ تخلّف، تخلُّف فی الوعید ہے جو کہ جائز ہے اور ہر جو تخلّف فی الوعد ہے تو وہ جائز نہیں اور تخلّف فی الوعید اس لئے جائز ہے کہ یہ عفو و کرم سے عبارت ہے اور تخلّف فی الوعد یعنی وعدہ نعمت سے تخلّف غضب اور ترک عفو ہے جو کہ نقص ہے اور اللہ جل جلالہٗ ہر نقص سے منزّہ و مبرّا ہے۔

وَرُدَّبِاَنَّ اِيْعَادَاللّٰهِ تَعَالٰى خَبَرٌ---: مصنفؒ واجب کی مذکور تعریف پر رد کر رہے ہیں، رد کا حاصل یہ ہے کہ میں یہ بات تسلیم نہیں کرتا کہ تخلف فی الوعید جائز ہو اسلئے کہ جتنے بھی وعیدات قرآن پاک میں مذکور ہیں، تو وہ جملہ خبریہ کے ساتھ مذکور ہیں اور جملہ خبریہ میں احتمال صدق و کذب دونوں ہوتا ہے، لیکن باری تعالیٰ کے جتنے اخبار ہیں وہ سب یقینی طور پر صادق ہیں اور کذب ان میں محال ہیں، لہٰذا اخبارِ صادقہ میں تخلف محال و ممتنع ہو گا۔

وَتَجۡوِیۡزُ کَوۡنِہٖ اِنۡشَاءً لِلتَّخۡوِیۡفِ---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ فاضل مرزاجان پر رد کررہے ہیں، اسلئے کہ وہ کہتا ہے کہ میں یہ تسلیم نہیں کرتا کہ برتقدیر جواز تخلّف فی الوعید، اخبار صادقہ باری تعالیٰ کا اتصاف بالکذب لازم ہو، اسلئے کہ یہ لزوم تب ہوتا جب وعیدات باری تعالیٰ اخبارات ہوتیں، حالانکہ یہ مِنۡ حَیۡثُ اللَّفۡظ خبر ہیں، جبکہ مِنۡ حَیۡثُ الۡمَعۡنٰی انشاء ہیں؟

مصنفؒ پہلے وَتَجۡوِیۡزُ کَوۡنِہٖ سے پہلے رد کو ذکر کررہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ وعیدات کا معنیٰ حقیقی اخبارات ہیں اور تخویف کے خاطر ان کا انشاء لینا معنیٰ مجازی ہے اور مجاز کی طرف بغیر کسی موجب کے بلاضرورت صیرورت کرنا درست نہیں۔

عَلٰی اَنَّ مِثۡلَہٗ یَجۡرِیۡ فِی الۡوَعۡدِ---: یہاں سے مصنفؒ دوسرے رد کو ذکر کررہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح آپ اخبارات کو وعیدات میں انشاء التخویف کے معنیٰ میں لیتے ہیں، تو بالکل اسی طرح اخبارات کو پھر وعدوں میں انشاء الترغیب کے لئے لینا بھی درست ہوگا، پس اس وقت تخلّف فی الوعد بھی جائز ہوگا اور جب تخلّف فی الوعد والوعید دونوں جائز ہوں گے، تو باب المعاد کا بھی انسداد ہوگا تو پھر قیامت ومعاد بھی ختم ہوں گے، اسلئے کہ نہ کوئی عقاب ہوگا اور نہ کوئی ثواب، بلکہ نفس ترغیبات وترھیبات ہوں گے، جس کا بطلان اَظۡھَرُ مِنَ الشَّمۡسِ ہے۔

أَقُوۡلُ لَوۡتَمَّ لَدَلَّ---: یہاں سے مصنفؒ تیسرے رد کو ذکر کررہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وعیدات کو انشاء التخویف کے لئے لیا جائے تو عفو مطلقاً باطل ہوگا، اس لئے کہ عفو

عبارت ہے ترک عذاب مستحق سے اور عذاب کا مستحق بندہ تب ہو سکتا ہے جب وعیدات باری تعالیٰ جملہ خبریہ ہوں اور صادق ہوں اور انشاء کی صورت میں چونکہ مقصود مجرّد انذار ہوتا ہے نہ کہ عقاب فی الواقع لہٰذا اس میں بندہ مستحق عقاب نہیں بن سکتا اور جب مستحق عقاب نہیں تو عفو بھی موجود نہ ہوگا۔

وَالْكَلَامُ فِيْ خُرُوْجِهٖ---: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب عفو صورت مذکورہ میں مطلقاً باطل ہوا تو تعریف ثانی کے بعد "وَلَا يَخْرُجُ الْعَفْوُ" کے ذکر کرنے کا کوئی فائدہ بھی نہیں رہا، اس لئے کہ خروج اور عدم خروج عفو پر کلام تب درست ہوگا جب اس کے وجود کو تسلیم کر لیا جائے استحقاق عقاب کی صورت میں اور وعید کو انشاء تخویف کے معنیٰ میں لینے کی صورت میں جب عقاب ساقط ہوا تو عفو کا محل بھی باقی نہیں رہا۔

فَلَابُدَّ اَنْ يُّقَالَ---: خلف فی الوعید کے جائز ہونے پر جو ادلّہ تھے ان کو رد کرنے کے بعد مصنفؒ دلیل صحیح کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف واجب مقید بالقید ہے تقدیر عبارت یوں ہوگا "مَا اُوْعِدَ الْعِقَابُ عَلٰى تَرْكِهٖ مَا لَمْ يَعْفُوْا" لہٰذا وعید فی کلام اللہ، محمول ہوگا خبر صادق پر جو کہ مفید ہے ضروری طور پر وقوع عقاب کیلئے، لیکن اس شرط پر کہ اللہ تعالیٰ اپنے گناہگار بندوں سے عفو نہ کرے اور اگر عفو کرے ان سے تو پھر ان پر عقاب نہ ہوگا۔

مسألة: اَلْوَاجِبُ عَلَى الْكِفَايَةِ وَاجِبٌ عَلَى الْكُلِّ اَیْ كُلِّ وَاحِدٍ وَيَسْقُطُ بِفِعْلِ الْبَعْضِ وَ لَا يَلْزَمُ النَّسْخُ لِاَنَّ سُقُوْطَ الْاَمْرِ قَبْلَ الْاَدَاءِ قَدْ يَكُوْنُ لِانْتِفَاءِ عِلَّةِ الْوُجُوْبِ وَقِيْلَ عَلَى الْبَعْضِ لَنَا اِثْمُ الْكُلِّ بِتَرْكِهٖ اِذَا ظَنُّوْا اَنَّ غَيْرَهُمْ لَمْ يَفْعَلْ۔

ترجمہ: واجب علی الکفایہ واجب علی الکل ہوتا ہے یعنی ہر فرد پر اور بعض کے اداء کرنے پر ساقط ہوتا ہے اور نسخ لازم نہیں آتا اسلئے کہ امر کا سقوط اداء سے پہلے کبھی کبھی وجوب کی علّت کی انتفاء کی وجہ سے ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ بعض (مبہم) پر (واجب) ہوتا ہے ہماری دلیل تمام لوگوں کا اس کے چھوڑنے پر گناہگار ہونا ہے جب وہ یہ گمان کرتے ہو کہ ان کے غیر نے بھی اداء نہ کیا ہو گا۔

تشریح: مسألة: یہاں سے مصنفؒ احکام عملیہ کے ساتھ متعلق مسائل کو ذکر کر رہے ہیں۔

مسألة نمبر (1): **اَلْوَاجِبُ عَلَى الْكِفَايَةِ وَاجِبٌ اِلْخ---:** مصنفؒ اس مسألة میں واجب علی الکفایہ کے حال کو بیان فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اس کے وجوب میں دو مذہب ہیں۔

(1) محققین کا مذہب یہ ہے کہ أَنَّ الْوُجُوْبَ عَلٰى كُلِّ فَرْدٍ اَیْ كُلِّ وَاحِدٍ یعنی اس کا وجوب ہر ہر فرد پر ہوتا ہے۔

وَيَسْقُطُ بِفَعْلِ الْبَعْضِ---: اور حکم اس کا یہ ہے کہ بعض کے فعل اور اداء سے واجب سب سے ساقط ہو جاتا ہے، پس باقی لوگ اس کے ترک پر گناہگار نہیں ہوں گے، جیسے صلوٰۃ جنازہ اور عام حالات میں جہاد۔

وَلَا يَلْزَمُ النَّسْخُ---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: کا حاصل یہ ہے کہ تمہارے نزدیک جب واجب کفائی، واجب علی الکل ہے اور بعض کے اداء کے ساتھ اوروں سے بھی ساقط ہوتا ہے تو یہ تو سقوط امر قبل الاداء ہو گا جو کہ نسخ ہے اور نسخ چونکہ خطاب جدید کے بعد ثابت ہوتا ہے اور خطاب جدید یہاں موجود نہیں

،پس نسخ بھی حاصل نہ ہو گا اور جب نسخ نہیں تو سقوط امر قبل الاداء بھی نہ ہو گا، پس واجب کفائی بعض کے اداء پر اوروں کے ذمّہ سے ساقط نہ ہو گا؟

جواب: سقوط قبل الاداء دو قسم پر ہے (1) سقوط امر قبل الاداء خطاب جدید کی وجہ سے ہو۔ (2) سقوط امر قبل الاداء انتفاء علّت کی وجہ سے ہو۔ تو یہاں علّت وجوب کے انتفاء کی وجہ سے سقوط امر قبل الاداء آیا ہے اور یہ اس لئے کہ واجب کفائی میں مقصود حصول فعل ہوتا ہے، اوراس میں کوئی شک نہیں کہ یہ مقصود بعض کے اداء کرنے سے حاصل ہوتا ہے، پس جب فعل حاصل ہوا تو علّت منتفی ہو گا، اس لئے کہ علّت الوجوب اس فعل کا حصول تھا اور وہ حاصل ہوا پس ثابت ہوا کہ واجب علی الکفایہ میں بعض کے اداء کے ساتھ جب انتفاء علّت حاصل ہو گا تو باقی لوگوں کے ذمّہ سے حکم ساقط ہو گا اوراس کی نظیر صلوٰۃ کا ساقط ہونا ہے حائضہ سے طہارت کے معدوم ہونے کے سبب۔

وَقِيْلَ عَلَى الْبَعْضِ---: دوسرا مذہب جو کہ امام رازیؒ کا ہے یہ ہے کہ "اَنَّ الْوُجُوْبَ اَيْضًا عَلَى الْبَعْضِ الْمُبْهَمِ "یعنی جس طرح اداء بعض غیر معیّن پر ہے اسی طرح وجوب بھی بعض غیر معیّن افراد پر ہو گا۔

لَنَا اِثْمُ الْكُلِّ بِتَرْكِهٖ---: مصنفؒ محققین کے دلیل کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ واجب سب لوگ ترک کر دے اور کوئی اس کو ادا نہ کرے باوجود اس کے کہ سب کو اس بات کا علم ہو کہ کسی نے بھی اس واجب علی الکفایہ پر عمل نہیں کیا ہے تو سب گناہگار ہوں گے اور تمام لوگوں کا گناہگار ہونا اس کو مقتضی ہے کہ وجوب بھی اسی طرح تمام لوگوں پر تھا اس لئے کہ اگر وجوب بعض افراد پر ہوتا تو تمام لوگ گناہگار نہ ہوتے۔

قَالُوۡا اَوَّلًا سَقَطَ بِفِعۡلِ الۡبَعۡضِ وَلَوۡ کَانَ عَلَی الۡکُلِّ لَمۡ يَسۡقُطۡ قُلۡنَا اَلۡمَقۡصُوۡدُ وُجُوۡدُ الۡفِعۡلِ وَقَدۡ وَجَدَ کَسُقُوۡطِ مَا عَلَی الۡکَفِيۡلَيۡنِ بِاَدَاءِ اَحَدِهِمَا وَثَانِيًا اَلۡاِبۡهَامُ فِی الۡمُکَلَّفِ بِهٖ قُلۡنَا تَاۡثِيۡمُ الۡمُبۡهَمِ غَيۡرُ مَعۡقُوۡلٍ قِيۡلَ مَذۡهَبُهُمۡ اِثۡمُ الۡکُلِّ بِسَبَبِ تَرۡکِ الۡبَعۡضِ قُلۡنَا تَرۡکُ الۡبَعۡضِ يَقۡتَضِیۡ اَوَّلًا وَبِالذَّاتِ اِثۡمُ الۡبَعۡضِ وَاِنۡ کَانَ يَؤُوۡلُ اِلٰی اِثۡمِ الۡجَمِيۡعِ ثَانِيًا وَبِالۡعَرَضِ فَيَلۡزَمُ تَاۡثِيۡمُ الۡمُبۡهَمِ اَقُوۡلُ اَلۡکُلُّ مِنۡ فَرۡدِ الۡبَعۡضِ فَاِنَّ الۡکُلَّ اِذَا اَتَوۡا بِهٖ اَتَوۡا بِمَا وَجَبَ عَلَيۡهِمۡ اِتِّفَاقًا فَاِثۡمُ الۡکُلِّ فَرۡدٌ مِّنۡ اِثۡمِ الۡبَعۡضِ وَهٰذَا النَّحۡوُ مِنۡ تَاۡثِيۡمِ الۡمُبۡهَمِ مَعۡقُوۡلٌ اَلۡبَتَّةَ لِاَنَّهٗ لَا يُنَافِی التَّحۡصِيۡلَ نَعَمۡ اَلۡمُبۡهَمُ الۡغَيۡرُ الۡجَامِعُ لِلۡکُلِّ اَیۡ مِنۡ حَيۡثُ اَنَّهٗ مُبۡهَمٌ غَيۡرُ مَعۡقُوۡلٍ فَتَفَکَّرۡ وَثَالِثًا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی فَلَوۡلَا نَفَرَ مِنۡ کُلِّ فِرۡقَةٍ مِّنۡهُمۡ طَائِفَةٌ قُلۡنَا مُؤَوَّلٌ بِالسُّقُوۡطِ بِفِعۡلِ الۡبَعۡضِ جَمۡعًا بَيۡنَ الۡاَدِلَّةِ ثُمَّ فِی التَّحۡرِيۡرِ يُشۡکَلُ بِسُقُوۡطِ الۡجَنَازَةِ بِفِعۡلِ الصَّبِیِّ الۡعَاقِلِ کَمَا هُوَ الۡاَصَحُّ عِنۡدَ الشَّافِعِيَّةِ مَعَ اَنَّهٗ لَا وُجُوۡبَ عَلَيۡهِ اَقُوۡلُ لَا اِشۡکَالَ فَاِنَّ ذٰلِکَ کَسُقُوۡطِ الدَّيۡنِ بِاَدَاءِ الۡمُتَبَرِّعِ۔

ترجمہ: انہوں نے اوّلاً یہ کہا ہے کہ (یہ) بعض کے فعل پر ساقط ہوتا ہے اور اگر کُل پر واجب ہوتا تو ساقط نہ ہوتا ہم کہتے ہیں مقصود فعل کی وجود ہے (واقع میں) اور وہ پایا گیا ہے جیسے اس چیز کا ذمّے سے ساقط ہونا جو دو کفیلوں پر ہو ان میں سے کسی ایک کی ادائیگی کے سبب اور ثانیاً (یہ) کہا گیا ہے کہ ابہام فی المکلّف، مکلّف بہ میں ابہام کی طرح ہے ہم کہتے ہیں کہ مبہم (غیر معیّن) کا گناھگار ہونا غیر معقول ہے کہا گیا ہے کہ ان کا مذہب تمام کا گناھگار ہونا ہے بعض کے چھوڑنے کے سبب ہم کہتے ہیں کہ بعض کا چھوڑنا اوّلاً و بالذات بعض کے گناھگار ہونے کا مقتضی ہے اگرچہ اس کا رجع ثانیاً و بالعرض تمام کے گناھگار ہونے کی طرف ہے پس مبہم کا گناھگار ہونا لازم

ہو گا میں کہتا ہوں کہ کل، بعض مبہم کے افراد میں سے (ایک فرد) ہے اس لئے کہ جب کل اس (واجب علی الکفایہ) پر اتیان کریں گے تو یہ اتیان بماوجب علیہ ہو گا بالاتفاق پس کل کا گناھگار ہونا بعض کے گناھگار ہونے کا فرد ہے اور یہ قسم مبہم کے گناھگار ہونے کا حتمی طور پر معقول ہے اسلئے کہ یہ تحصیل (یعنی تعیین) کے منافی نہیں ہاں !البتہ وہ تاثیم مبہم جو جامع الکل نہ ہو اس حیثیت سے کہ وہ مبہم ہے غیر معقول ہے پس تو اس میں فکر کر۔ اور ثالثاً (یہ کہا ہے کہ) اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں "فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ" ہم کہتے ہیں اس کی تاویل کی گئی ہے سقوط کے ساتھ بعض کے اداء کرنے کے سبب ادلّہ میں تطبیق دیتے ہوئے پھر اس (تعریف واجب) پر تحریر (الاصول جو کہ ابن الہمامؒ کا کتاب ہے) میں اشکال کیا گیا ہے جنازہ کے ساقط ہونے کے ساتھ صبی عاقل کے اداء کرنے پر جیسا کہ یہ اصح عند الشوافعؒ ہے ساتھ اس کے کہ اس پر وجوب نہیں، میں کہتا ہوں کوئی اشکال نہیں اسلئے کہ یہ دین کے ساقط ہونے کی طرح ہے متبرّع کے اداء کرنے کے ساتھ۔

تشریح: قَالُوْا اَوَّلًا---: مصنفؒ اب مذہب ثانی والوں یعنی امام رازیؒ تین دلائل کو ذکر کر رہے ہیں ان کے پہلے دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب کفایہ کا بعض افراد کے ادا کرنے سے ساقط ہونا دلیل ہے اس بات پر کہ اس کا وجوب بھی بعض افراد پر تھا اگر وجوب تمام لوگوں پر ہوتا تو بعض کے ادا کرنے پر واجب کفائی تمام لوگوں سے ساقط نہ ہوتا۔

قُلْنَا: اَلْمَقْصُوْدُ وُجُوْدُ الْفِعْلِ---: لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عبارت میں مقصود کبھی کبھی اداء من کل واحدٍ ہوتا ہے اور کبھی کبھی مقصود وجود فعل ہوتا ہے خواہ وہ فعل تمام لوگوں کے اداء کرنے سے موجود ہو یا بعض لوگوں کے اداء کرنے سے اور ان بعض لوگوں کی ادائیگی امتثال امر میں کافی ہوں، چنانچہ یہاں واجب کفائی میں مقصود وجود

فعل ہوتا ہے، لہذا بعض کے اداء کرنے سے چونکہ مقصود حاصل ہوتا ہے، اس لئے ان بعض کی ادائیگی سے باقی لوگوں سے اس کا وجوب ساقط ہو جائے گا۔

كَسُقُوْطِ مَاعَلَى الْكَفِيْلَيْنِ---: جیسے کسی آدمی سے دو افراد دین پر کفیل بن جائے تو ادائے دین ہر ایک پر واجب ہو گا، لیکن چونکہ یہاں مقصود ادائے دین ہے، پس ان میں سے جو بھی دین کو ادا کرے گا تو دونوں کا ذمہ فارغ ہو جائے گا اسی طرح یہاں جب کوئی بھی مکلّف امتثال امر کرے گا تو باقی لوگوں کے ذمہ سے بھی گناہ ساقط ہو جائے گا۔

وَثَانِيًا اَلْاِبْهَامُ فِي الْمُكَلَّفِ---: دوسری دلیل یہ ہے کہ واجب کفایہ قیاس ہے واجب مخیّر پر یعنی جس طرح واجب مخیّر میں ابہام ہوتا ہے تو اسی طرح واجب کفایہ میں بھی ہوتا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ واجب مخیّر میں مکلّف بہٖ یعنی وہ فعل جس کے ساتھ آدمی کو مکلّف بنایا جاتا ہے میں ابہام ہوتا ہے مثلا کفارہ یمین کو قرآن نے امور ثلاثہ میں کلمہ أَوْ کے ساتھ ذکر کیا ہے اب یہ امور ثلاثہ مکلّف بہٖ ہیں اور مبہم ہیں، تو جس طرح مکلّف بہٖ میں ابہام جائز ہے تو اسی طرح واجب کفائی کے اندر مکلَّف میں بھی ابہام جائز ہو گا۔

قُلْنَا تَأْثِيْمُ الْمُبْهَمِ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ---: جواب کا حاصل یہ ہے کہ مکلّف کے ابہام کو مکلّف بہٖ کے ابہام پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ مکلّف بہٖ کے ابہام کی صورت میں معیّن (مکلّف) کا گناہگار ہونا بعض مبہم کے ترک کرنے پر لازم آتا ہے جو کہ جائز اور معقول ہے۔ جبکہ مکلَّف کے ابہام کی صورت میں بعض مبہم (مکلَّف) کا معیّن کے ترک پر گناہگار ہونا لازم آتا ہے جو کہ غیر آثم غیر معقول ہے اس لئے کہ تأثیم مبہم، غیر

معیّن کے تعذیب کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے اسلئے کہ اس میں غیر آثم کا معذّب ہونا لازم آتا ہے۔

قِيۡلَ :بَلۡ مَذۡهَبُهُمۡ إِثۡمُ الۡكُلِّ ---: مصنفؒ، امام رازیؒ کی طرف سے کئے گئے جواب کو نقل کرکے اس کو رد فرمارہے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ دلیل ثانی والوں کا مذہب یہ ہے کہ تمام مکلّف، بعض افراد کے ترکِ واجب پر گناہگار ہوتے ہیں۔ اور کل معلوم ہے نہ کہ مبہم، لہذا ان پر تأثیم مبہم جو کہ غیر معقول ہے کا اعتراض وادر نہیں ہوگا۔

قُلۡنَا:تَرۡكُ الۡبَعۡضِ---:مصنفؒ رد کررہے ہیں، حاصل الرد یہ ہے کہ میں یہ نہیں مانتا کہ تأثیم معیّن لازم آتا ہے اوّلاً وبالذات بلکہ تأثیم معیّن، تأثیم مبہم کے بعد لازم آتا ہے اس لئے کہ جب واجب اوّلاً وبالذات بعض افراد مبہم پر لازم ہوا اور پھر انہوں نے ترک کیا تو اولاً وبالذات ان بعض مبہم کا ترک کرنا ان ہی کے گناہگار ہونے کا تقاضا کرتا ہے، پھر ان ہی کے واسطے سے سب لوگ گناہگار ہوں گے، اس لئے کہ یہی بعض مبہم ہر ایک کو شامل ہوسکتا ہے، لہذا بالعرض وثانیاً سب گناہگار ہوں گے، پس تأثیم المبہم والا اعتراض مذہب ثانی والوں پر بدستور لازم ہے۔

أَقُوۡلُ :اَلۡكُلُّ فَرۡدٌ مِّنَ الۡبَعۡضِ الۡمُبۡهَمِ ---:مصنفؒ اب مذکورہ رد کو رد کررہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ میں یہ نہیں مانتا کہ بعض مبہم کی تأثیم اوّلاً وبالذات ہے اور کل یعنی معیَّن کی تأثیم ثانیاً وبالعرض ہے، بلکہ تأثیم معیّن بھی اوّلاً وبالذات ہے، اسلئے کہ کل بھی بعض مبہم کے افراد میں سے ہے پس جب تأثیم، کل میں آئے گا تو بعض مبہم میں بھی ہوگا۔

فَاِنَّ الۡکُلَّ اِذَا اَتَوۡا بِهٖ---: مصنفؒ اس بات پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ کل بھی بعض مبہم کے افراد میں سے ہے، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب کل افراد مَاوَجَبَ پر اتیان کرتے ہیں تو یہ مَاوَجَبَ پر اتفاقاً اتیان شمار ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ کل افراد بھی بعض مبہم افراد کا ایک فرد ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ کل افراد، بعض مبہم افراد کے لئے فرد نہ ہوتا تو پھر مَاوَجَبَ پر اتیان حاصل نہ ہوتا، کیونکہ وجوب بعض مبہم پر تھا، پس جب اتیان کل، اتیان بعض ہوا تو لا محالہ تأثیم الکل بھی اسی طرح تأثیم البعض ہوگا اور جب تاثیم الکل فرد ہوا تأثیم بعض مبہم کا تو بعض مبہم کا تأثیم بھی درست اور معقول ہوگا اور تحصیل (یعنی تعیین) کے منافی نہ ہوگا۔

نَعَمۡ اَلۡمُبۡهَمُ غَيۡرُ الۡجَامِعِ لِلۡكُلِّ---: ہاں! البتہ وہ بعض مبہم جو کل کے ساتھ جامع نہ ہو یعنی مُبۡهَمۡ مِنۡ حَيۡثُ الۡمُبۡهَمۡ اس کی تأثیم غیر معقول ہے۔

فَتَفَكَّرۡ---: اس میں مذکورہ رد سے جواب کی طرف اشارہ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ کل کا گناہگار ہونا اس تقدیر پر کہ وجوب بعض مبہم پر ہوں درست نہیں، اس لئے کہ اگر تأثیم (گناہگار ہونا) کل کے حق میں لازم ہو جائے تو تعذیب بھی کل کے حق میں لازم ہوگا اس لئے کہ تعذیب تأثیم کے تابع ہے، حالانکہ کل کا تعذیب درست نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں ہر ایک کے لئے اس عذر کی گنجائش رہتا ہے کہ میرے مولیٰ آپ نے اس واجب کفائی کو بعض پر واجب کیا تھا پس میرے ماسوا کو عذاب دیدے۔ واللہ اعلم۔

وَثَالِثًا---: تیسری دلیل مذہب ثانی والوں کا اس بات پر کہ واجب کفائی میں وجوب بعض مبہم پر ہوتا ہے یہ ہے کہ طلب علم واجب علی الکفایہ ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کو بعض

مبہم پر واجب کیا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَلَوۡلَا نَفَرَ مِنۡ کُلِّ فِرۡقَةٍ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوۡا فِي الدِّيۡنِ "اب فرقہ جماعت عظیمہ اور طائفہ جماعت قلیلہ سے عبارت ہے۔ اور وجوب آیت کریمہ میں طائفہ پر ہے، پس اس سے ثابت ہوا کہ واجب کفائی میں وجوب بعض مبہم یعنی غیر معیّن پر ہوتا ہے اور ترک پر گناہ بھی ان ہی بعض پر ہوگا۔

قُلْنَا: مُأَوَّلٌ بِالسُّقُوۡطِ---: جواب اس دلیل سے یہ ہے کہ آیت مبارکہ کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ علم واجب علی الکل ہے، لیکن بعض کے حاصل کرنے سے وجوب سب لوگوں کے ذمے سے ساقط ہوتا ہے اور یہ تاویل اس لئے کیا جاتا ہے کہ اگر اس کا وجوب بعض پر ہوتا تو پھر یہ حدیث مبارک "طَلَبُ الۡعِلۡمِ فَرِيۡضَةٌ عَلٰى كُلِّ مُسۡلِمٍ" کے معارض ہوتا اس لئے کہ اس میں لفظ "کُلُّ" صریح ہے وجوب علی الکل میں، لہٰذا اگر آیت مبارکہ میں تاویل مذکور نہ کیا جائے تو تعارض بَيۡنَ الۡآيَةِ وَالۡحَدِيۡثُ لازم آئیگا۔

ثُمَّ فِي التَّحۡرِيۡرِ يُشۡكَلُ---: مصنفؒ مذکورہ جواب پر وارد ہونے والے اعتراض کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ واجب کفائی میں وجوب بعض کے اداء پر سب سے ساقط ہوتا ہے تو اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سقوط اس وقت ہوگا جب وہ لوگ جن پر وجوب ہے ان میں سے بعض اس واجب کو ادا کرے تو اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ صلوٰۃ جنازہ واجب علی الکل ہے اور صبی کے اداء کرنے سے بھی سب کے ذمے سے اس کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے كَمَا هُوَ الۡاَصَحُّ عِنۡدَ الشَّافِعِيَّةِ، حالانکہ صبی جملہ مکلفین میں سے نہیں؟

أَقُوْلُ لَا إِشْكَالَ---: جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی اشکال نہیں اور یہ اعتراض سرے سے وارد ہی نہیں اس لئے کہ واجب کفائی میں مقصود حصول فعل ہوتا ہے پھر اس کا حصول کبھی اس شخص سے ہوتا ہے جس پر واجب ہو اور کبھی اس شخص سے جس پر واجب نہ ہو، پس صلوٰۃ جنازہ کے وجوب کا سقوط صبی عاقل کے اداء پر اس طرح ہے، جیسا کہ دین متبرّع کے اداء کرنے پر مدیون سے ساقط ہو جاتا ہے، اس لئے کہ دین کی صورت میں دائن کی غرض حصول مال ہے اور وہ موجود ہوا اسی طرح صلوۃ جنازہ میں مقصود ادائے حق مسلم ہے اور وہ فعل صبی سے حاصل ہوا۔ واللہ اعلم۔

مسألة: اِيْجَابُ اَمْرٍ مِّنْ اُمُوْرٍ مَّعْلُوْمَةٍ صَحِيْحٌ وَهُوَ الْوَاجِبُ الْمُخَيَّرُ كَخِصَالِ الْكَفَارَةِ وَقِيْلَ اِيْجَابٌ بِالْجَمِيْعِ وَيَسْقُطُ بِفِعْلِ الْبَعْضِ فَلَوْ اَتٰى بِالْجَمِيْعِ يَسْتَحِقُّ ثَوَابَ وَاجِبَاتٍ اَقُوْلُ ذٰلِكَ فَرْعُ جَوَازِ اِجْتِمَاعِ الْجَمِيْعِ وَقَدْ لَا يَجُوْزُ كَنَصْبِ اَحَدِ الْمُسْتَعِدِّيْنَ لِلْاِمَامَةِ ثُمَّ هٰذَا الْاِحْتِمَالُ مِمَّا لَمْ يَشْتَهِرْ قَائِلُهٗ وَقِيْلَ مُعَيَّنٌ عِنْدَهٗ تَعَالٰى وَهُوَ بِالْفِعْلِ فَيَخْتَلِفُ وَرُدَّ بِاَنَّ الْوُجُوْبَ يَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ قَبْلَ الْفِعْلِ حَتّٰى يَمْتَثِلَ فَافْهَمْ وَقِيْلَ مُعَيَّنٌ لَا يَخْتَلِفُ لٰكِنْ يَسْقُطُ بِهٖ وَبِالْاٰخَرِ لَنَا اَلْجَوَازُ عَقْلًا وَالنَّصُّ دَلَّ عَلَيْهِ۔

ترجمہ: اُمورِ معلومہ میں سے کسی ایک امر کا واجب کرنا صحیح ہے اور وہ واجب مخیر ہے، جیسے خصال کفارہ اور کہا گیا ہے کہ (یہ) تمام امور کو واجب کرنا ہے لیکن بعض کے اداء کرنے سے ساقط ہو گا پس اگر مکلّف نے تمام پر اتیان کی تو تمام واجبات کے ثواب کا مستحق ہو گا میں کہتا ہوں کہ یہ فرع ہے تمام امور کے جمع ہونے کی جائز ہونے کا اور کبھی کبھی (تمام امور کا اجتماع) جائز نہیں ہوتا، جیسے امامت کی استعداد رکھنے والوں میں سے کسی ایک کا مقرر کرنا پھر اس احتمال کا قائل مشہور بھی نہیں اور کہا گیا ہے کہ وہ (احد

الامور) اللہ تعالیٰ کے نزدیک معیّن ہے اور وہ (تعیین) فعل کے ساتھ ہو گا (ہمارے نزدیک) پس واجب مختلف ہو گا۔ اور اس پر رد کیا گیا ہے کہ بے شک وجوب، واجب ہے کہ وہ فعل سے پہلے ہو یہاں تک کہ امتثال ہو سکے پس تو اس کو سمجھ لے اور کہا گیا ہے (کہ واجب مذکور ایجاب میں) معیّن ہے مختلف نہیں ہوتا، لیکن (بعینہٖ) اس (پر اتیان سے) اور اس کے آخر پر (اتیان سے) ساقط ہوتا ہے ہماری دلیل جواز عقلی ہے اور نص اس پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح: (2) **مَسْأَلَةٌ**---: واجب کفائی کے بیان کے بعد اب مصنفؒ واجب مخیّر کو ذکر کر رہے ہیں۔

تَعْرِيْفُ اِيْجَابِ الْمُخَيَّرِ---: امور متعددہ میں سے کسی غیر معیّن کو واجب کرنا جس کو مکلّف ان کے درمیان سے اختیار کرے گا، جیسا کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ نے امور متعددہ کو ذکر کیا ہے جو کہ باری تعالیٰ کے اس قول مبارک "فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَاتُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْكِسْوَتُهُمْ أَوْتَحْرِيْرُرَقَبَةٍ" میں مذکور ہیں، پھر ان امور ثلاثہ میں بندوں کو اختیار دی ہیں۔ اب واجب مخیّر میں واجب کیا ہے، اس میں اختلاف ہے مصنفؒ اس میں چار مذاہب کو ذکر کر رہے ہیں۔

مذہب اوّل: **اِيْجَابُ أَمْرٍ مِّنْ اُمُوْرٍ مَعْلُوْمَةٍ صَحِيْحٌ**---: پہلے مذہب جو کہ جمہور کا مذہب ہے کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب مخیّر میں واجب امر مبہم ہے یعنی تمام امور میں سے کوئی امر غیر معین واجب ہے اور اسی ایجاب مخیّر کو ذکر کرتے ہیں ہوئے مصنفؒ رقمطراز ہیں، اِيْجَابُ اَمْرٍ مِّنْ اُمُوْرٍ مَعْلُوْمَةٍ صَحِيْحٌ" اور یہی اصطلاح میں واجب مخیّر ہے۔ اب ان امور متعددہ میں سے جس امر پر بھی مکلّف اتیان کرے گا تو اس کا اتیان، مَاوَجَبَ پر اتیان شمار

ہو گا اسلئے کہ واجب غیر معیّن تھا اور وہ ہر ایک امر کے حاصل ہونے پر حاصل ہو تا ہے، جیسے کفارہ یمین میں امور ثلاثہ (یعنی کسوۃ، اطعام عشرۃ مساکین اور تحریر رقبۃ) میں سے جس پر بھی مکلّف اتیان کرے گا تو وہ مَاوَجَبَ پر اتیان ہو گا۔

مذہب ثانی: وَقِيْلَ: اِيْجَابٌ بِالْجَمِيْعِ---: بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ واجب مخیّرہ میں تمام امور متعددہ واجب ہوتے ہیں ہاں! البتہ بعض کے ادا کرنے سے جمیع اُمور سے وجوب ساقط ہو جاتا ہے، اور اگر مکلّف جمیع اُمور پر اتیان کرے گا تو اس کو تمام واجبات کا ثواب ملے گا، اس لئے کہ اس نے تمام مامور بہ ادا کئے ہیں۔

أَقُوْلُ: ذٰلِكَ فَرْعُ جَوَازِ اِجْتِمَاعِ الْجَمِيْعِ---: مصنفؒ مذہب ثانی پر رد کر رہے ہیں، حاصل الرد یہ ہے کہ واجب مخیّر میں جمیع امور متعددہ پر (بوقت اتیان) ثواب کا مستحق ہونا فرع ہے تمام امور متعددہ کے اجتماع کے جائز ہونے کا، حالانکہ بسا اوقات جمیع امور متعددہ کا اجتماع سرے سے جائز نہیں ہوتا چہ جائیکہ تمام واجبات کے ثواب کا مستحق ہو جائے، جیسے امامت کبریٰ کے قابل چند امیدواروں میں سے کسی ایک کا متعین کرنا یعنی امامت کبریٰ (یعنی بادشاہت) کے لئے کسی اُمیدوار کو متعیّن کرنا واجب ہے اب یہاں اگرچہ تمام اُمیدوار مستحق امامت کُبریٰ ہیں، لیکن تمام اُمیدواروں کو امامت میں جمع کرنا جائز نہیں، ورنہ مفضی الی الشر ہو گا، جبکہ امامت دفع شر کے لئے ہوتا ہے۔

ثُمَّ هٰذَا الْاِحْتِمَالُ مِمَّا لَمْ يَشْتَهِرْ قَائِلُهٗ---: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس احتمال کے قائلین معلوم نہیں، ہاں! البتہ بعض لوگوں نے اس کی نسبت معتزلہ کی طرف کی ہے۔

وَقِیۡلَ مُعَیَّنٌ عِنۡدَہٗ تَعَالٰی---: بعض لوگوں نے کہا ہے کہ واجب مخیّر میں امور متعددہ میں سے واجب امر واحد معیّن عند اللہ ہوتا ہے، لیکن بندوں کے نزدیک مبہم ہوتا ہے، ہاں! البتہ بندوں کے نزدیک اس کی تعین فعل سے حاصل ہوتا ہے، پس جب مکلّف اطعام پر عمل کرتا ہے تو اس پر واجب یہی اِطعام تھا اور جب کسوۃ (کپڑے) دیتے ہیں، تو یہی واجب ہوں گیں، اور اگر غلام کو آزاد کرتا ہے تو یہی تحریر اس پر واجب ہوگا، پس حاصل اس مذہب کا یہ ہوا کہ "کَوۡنُہٗ مُعَیِّنًا عِنۡدَ اللّٰہِ" کا معنی یہ نہیں کہ تمام مکلّفین ان امور متعددہ میں سے کسی ایک معیّن امر پر اتیان کریں گے، بلکہ جس پر بھی مکلّف اتیان کریں گے وہ معیّن عند اللہ شمار کیا جائے گا۔

وَرُدَّ بِأَنَّ الۡوُجُوۡبَ---: مصنفؒ اس مذہب پر رد کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ اگر واجب مخیّر معیّن عند اللہ ہو اور بندوں کے نزدیک اس کا تعین فعل کے ساتھ ہو تو یہ تو تعینِ واجب بعد الفعل ہوگا، حالانکہ واجب قبل الفعل متعیّن ہوتا ہے، تاکہ اس پر عمل ہو سکے اور مکلّف اپنے نفس کو اس کے امتثال پر آمادہ کر سکے اور اس کے ترک کرنے سے ڈر کر اپنے آپ کو ترک کرنے سے بچا سکے۔

فَافۡھَمۡ---: اس میں اشارہ ہے کہ یہ قول بالتزاحم ہے، اس لئے کہ اشاعرہ اس مذہب کی نسبت معتزلہ کی طرف اور معتزلہ اشاعرہ کی طرف کرتے ہیں یا اس میں اعتراض اور جواب کی طرف اشارہ ہے تفصیل کے لئے فواتح الرحموت کی طرف مراجعت کریں۔

(4) مذہب رابع: وَقِیۡلَ مُعَیَّنٌ لَا یَخۡتَلِفُ---: چوتھے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ واجب امور متعددہ میں امر واحد معیّن عند اللہ اور غیر معیّن عند العباد ہے، لیکن یہ مکلّفین کی اختلاف کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتا، لہذا اگر اس امر واحد معیّن پر عمل کیا تو اس کے ادا

کرنے سے واجب اس کے ذمے سے ساقط ہو جائے گا اور اگر اس کے علاوہ کسی اور امر پر عمل کیا تب بھی واجب اس کے ذمّے سے ساقط ہو گا۔

وَلَنَا اَلْجَوَازُ عَقْلًا---:چاروں مذاہب کو ذکر کرنے کے بعد مصنفؒ اب اوّلاً مذہب مختار جو کہ پہلا مذہب ہے کہ دلائل کو ذکر کریں گے اور اس کے بعد اور مذاہب کے دلائل کو ذکر کرکے ان کے جوابات کو ذکر کریں گے، چنانچہ مذہب مختار کی پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ امور معلومہ متعددہ میں سے کسی امر غیر معین کا واجب کرنا جائز عند العقل ہے، اس لئے کہ یہی واحد غیر معین امر کلی ہے جو خارج میں ان امور معلومہ متعددہ میں سے کسی ایک ضمن میں متحقق ہوتا ہے، لہذا اس کا طلب کرنا جائز ہے۔

وَالنَّصُّ دَالًّا عَلَيْهِ---:مذہب مختار کا دلیل ثانی یہ ہے کہ نص بھی امر واحد غیر معین کے ایجاب پر دال ہے، اس لئے کہ کفارہ یمین میں جو امور ثلاثہ مذکور ہیں، تو وہ کلمہ "أَوْ" کے ساتھ ذکر کئے گئے ہیں اور کلمہ "أَوْ" أحد الامرین یا أحد الامور کے لئے آتا ہے، پس نص سے بھی یہی معلوم ہوا کہ واجب امر غیر معین مِنْ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ الثَّلَاثَةِ ہے۔

قَالُوْا فِيْ نَفْيِ التَّخْيِيْرِ اَوَّلًا غَيْرُ الْمُعَيَّنِ مَجْهُوْلٌ وَيَسْتَحِيْلُ وُقُوْعُهُ فَلَا يُكَلَّفُ بِهٖ قُلْنَا اِنَّهٗ مَعْلُوْمٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ وَاجِبٌ وَهُوَ مَفْهُوْمُ الْوَاحِدِ مِنَ الثَّلٰثَةِ وَيَقَعُ بِوُقُوْعِ كُلٍّ وَاِنَّمَا يَسْتَحِيْلُ لَوْ كُلِّفَ بِاِيْقَاعِهٖ غَيْرُ مُعَيَّنٍ فِي الْخَارِجِ وَثَانِيًا كَوْنُ الْوَاجِبِ اَحَدَهُمَا وَ التَّخْيِيْرُ فِيْهِ يَتَنَاقَضَانِ قُلْنَا اَلْوَاجِبُ الْمُبْهَمُ وَالْمُخَيَّرُ فِيْهِ الْمُتَعَيَّنَاتُ وَذٰلِكَ جَائِزٌ كَوُجُوْبِ اَحَدِ النَّقِيْضَيْنِ مَعَ اِمْكَانِ كُلٍّ مِّنْهُمَا وَثَالِثًا اَلْوُجُوْبُ بِالْجَمِيْعِ فِي الْمُخَيَّرِ كَالْوَاجِبِ عَلَى الْجَمِيْعِ فِي الْكِفَايَةِ فَاِنَّ الْمُقْتَضٰى فِيْهِمَا وَاحِدٌ وَهُوَ حُصُوْلُ الْمَصْلَحَةِ

بِمُبْهَمٍ قُلْنَا تَأْثِيْمُ وَاحِدٍلَا بِعَيْنِهٖ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ بِخِلَافِ التَّاْثِيْمِ بِتَرْكِ وَاحِدٍقَالُوْا عِلْمُ مَا يَفْعَلُهٗ فَهُوَ الْوَاجِبُ قُلْنَا لِكَوْنِهٖ اَحَدَهُمَا لَا بِخُصُوْصِهٖ۔

ترجمه: انہوں نے اختیار کے نفی کرنے میں اوّلاً یہ کہا ہے کہ غیر معین مجہول ہوتا ہے اور اس کا وقوع محال ہوتی ہے پس اس کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ بے شک وہ معلوم ہے اس حیثیت سے کہ وہ واجب ہے جو کہ مفہوم الواحد من الثلاثہ ہے اور (یہی واحد) ہر ایک کے واقع ہونے سے واقع ہوتا ہے اور یہ محال تب ہوتا (یعنی اس کا وقوع محال تب ہوتا) جب اس کو **احد الاشیاء من حیث ھو غیر معین فی الخارج** کا مکلّف بنایا (کیونکہ وہ ممنوع ہے) اور ثانیاً (یہ کہا ہے کہ) کہ امرین میں سے کسی ایک کا واجب ہونا اور (پھر) امر واحد میں اختیار دینا (باہم) متناقض ہے ہم کہتے ہیں کہ واجب مبہم اور مخیر فیہ متعین (اُمور) ہیں اور یہ جائز ہے، جیسے احد النقیضین کا واجب ہونا ہر ایک کے اِمکان کے ساتھ اور ثالثاً (یہ کہا ہے کہ) وجوب مخیر میں تمام (اُمور) کا واجب ہونا (واجب) کفایہ میں تمام پر واجب ہونے کی طرح ہے اسلئے کہ مُتقضیٰ (مطلوب) دونوں میں ایک (ہی) ہے جو کہ مبہم کے ساتھ مصلحت کا حاصل ہونا ہے ہم کہتے ہیں کہ واحد غیر معین کا گناھگار ہونا غیر معقول ہے برخلاف گناھگار ہونے کے کسی ایک (مبہم امر، امور معلومہ میں سے) کے چھوڑنے پر (کیونکہ وہ معقول ہے) انہوں نے کہا ہے اس (امر) کا علم جس کو مکلّف ادا کرے گا وہ واجب ہے ہم کہتے ہیں (اس کا واجب ہونا اس وجہ سے ہے) کہ یہ ان امور (معلومہ میں) سے ایک غیر معین ہے۔

تشریح: قَالُوْا فِيْ نَفْيِ التَّخْيِيْرِ اَوَّلًا---: یہاں سے مصنفؒ مذہب ثانی والوں کے تین دلائل کو ذکر کر رہے ہیں۔ پہلے دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب مخیّر میں جمیع امور واجب ہوتے ہیں اور بعض کے ادا پر جمیع امور ذمّہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اور یہ اس

لئے کہ اگر تمام امورواجب نہ ہو، بلکہ کوئی ایک امر غیر معیّن واجب ہوتو عبد مکلّف نہیں ہو گا،لٰکِنَّ التَّالِیَ بَاطِلٌ فَالۡمُقَدَّمُ مِثۡلُہٗ۔اب اس میں ہر جو وجہ بطلان التالی ہے تو وہ ظاہر ہے اسلئے کہ عبد مکلّف ہے اور وجہ ملازمہ یہ ہے کہ واحد غیر معیّن، مجہول ہے اور مجہول کے ساتھ کسی کومکلّف بنانا غیر صحیح ہے،لہٰذاواحد غیر معیّن کے ساتھ عبد کومکلّف بنانا غیر صحیح ہے اور جب واحد غیر معیّن کے ساتھ عبد کامکلّف بنانا صحیح نہیں ہوا تو عبد مکلّف بھی نہیں ہو گا۔

قُلۡنَااِنَّہٗ مَعۡلُوۡمٌ---: مصنفؒ مذہب ثانی والوں کے دلیل مذکور سے جواب دے رہے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم آپ کے دلیل میں اس مقدمے میں "واحد غیر معین مجہول ہے "کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ واحد غیر معیّن تین اعتبار سے معلوم ہے۔(1)اس حیثیت سے کہ یہ واجب ہے یعنی یہ موصوف بالواجبیت ہے(2)اوراس حیثیت سے کہ یہ واحد غیر معیّن، مفہوم الواحد من الثلٰثۃ ہے،یعنی متصف ہے اس کے ساتھ کہ یہ واحد من الثلاثہ ہے،لہٰذا یہ واحد غیر معیّن معلوم من وجہٍ ہوا۔

وَیَقَعُ بِوُقُوۡعِ کُلٍّ---: اوراس حیثیت سے کہ اگر مکلّف کُل یعنی تینوں امور پر اتیان کرے گا تو وہ واحد غیر معیّن من الامور الثلاثہ پر بھی اتیان ہو گا،اس لئے کہ کل کا وجود، جزء کے وجود کو مستلزم ہو تا ہے۔

وَاِنَّمَایَسۡتَحِیۡلُ لَوۡکُلِّفَ---: یعنی مذہب ثانی والوں کا اعتراض تب درست ہوتا جب عبد کواس واحد غیر معیّن پر اس طور پر مکلّف بنایا جاتا جب یہ واحد، غیر معیّن فی الخارج بھی ہوتا، حالانکہ مکلّف کے نزدیک ان تین حیثیات مذکورہ کی وجہ سے یہ معلوم اور موجود فی الخارج ہے۔

وَثَانِيًا: كَوۡنُ الۡوَاجِبِ اَحَدَهِمَا---: مصنفؒ مذہب ثانی والوں کی دوسری دلیل کو ذکر کررہے ہیں اور یہ دلیل بھی مذہب اوّل پر رد کی صورت میں ہے دلیل کی تقریر یہ ہے، کہ اگر امور معلومہ متعددہ میں سے کوئی ایک امر غیر معیّن واجب ہو جائے تو اجتماع النقیضین لازم آئیگا، لٰكِنَّ التَّالِيَ بَاطِلٌ فَالۡمُقَدَّمُ مِثۡلُهٗ وجہ بطلان التالی ظاہر ہے اور ہر جو وجہ ملازمہ ہے تو وہ یہ کہ جب واجب ایک امر ہے امور معلومہ متعددہ میں سے تو یہی امر تو مخیر فیہ بھی ہے، اس لئے کہ جب تمام امور مخیر فیھا ہوئیں تو ان کی ضمن میں یہی امر غیر معین جو کہ واجب ہے بھی مخیر فیہ ہو گا، حالانکہ وجوب اور تخییر میں تناقض ہے تو اجتماع النقضین لازم آئے گا، اس لئے کہ شئ کا مخیر فیہ ہونا مقتضِی تعدّد ہے اور اس کا واجب ہونا مقتضی عدم تعدد ہے، لہٰذا واجب مخیّر میں واجب ایک امر نہیں ہو گا، بلکہ تمام امور ہوں گیں، وَهُوَ الۡمَطۡلُوۡبُ۔

قُلۡنَا: اَلۡوَاجِبُ الۡمُبۡهَمُ---: مصنفؒ اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے رقمطراز ہے کہ واجب امر واحد مبہم ہے، جبکہ مخیّر فیہ امور متعددہ معلومہ ہیں اور یہ جائز ہے، جیسے احد النقیضین کا واجب ہونا ہر واحد کے امکان کے ساتھ مثلاً زَيۡدٌ قَائِمٌ اور زَيۡدٌ لَيۡسَ بِقَائِمٍ نقیضین ہیں، لیکن ان دونوں میں کسی ایک کا وقوع واجب ہے، لیکن ممکن ہر واحد ہے تو اب یہاں جو واجب ہے وہ ممکن بھی ہے تو اجتماع النقیضین ہے، لیکن جہتین مختلفین کے ساتھ ہے، اسلئے کہ جو واجب ہے وہ بطریق ابہام ہے اور ہر واحد کا ممکن ہونا بر طریق تعین ہے، لہٰذا مذہب ثانی والوں کا وارد کردہ اعتراض درست نہیں۔

وَثَالِثًا اَلۡوُجُوۡبُ بِالۡجَمِيۡعِ فِي الۡمُخَيَّرِ---: مذہب ثانی والوں کی تیسری دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب مخیّر میں تمام امور معلومہ متعددہ کا واجب ہونا، واجب کفایہ میں تمام

لوگوں پر واجب ہونے کی طرح ہے، پس جس طرح واجب کفایہ میں تمام لوگوں پر وجوب جائز ہے تو اسی طرح واجب مخیّر میں بھی تمام امور معلومہ متعددہ کا واجب ہونا جائز ہوگا اور وہ وجہ مماثلت ان دونوں میں یہ ہے کہ مقتضی دونوں میں مصلحت ہے واحد مبہم کے ساتھ، پس واجب کفائی میں مصلحت حصول فعل ہے اور وہ مکلّف مبہم کے ساتھ حاصل ہو سکتا ہے اور واجب مخیّر میں فراغ الذمہ ہے اور وہ بھی اسی طرح واحد مبہم کے ساتھ حاصل ہو سکتا ہے، پس جب دونوں میں مماثلت پائی گئی تو جس طرح واجب کفایہ میں وجوب علی جمیع المکلفین درست ہے تو اسی طرح واجب مخیّر میں بھی جمیع امور معلومہ کا واجب ہونا درست ہوگا۔

قُلْنَا: تَأْثِیْمُ وَاحِدٍ لَا بِعَیْنِہٖ غَیْرُ مَعْقُوْلٍ---: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب مخیّرہ کا قیاس واجب کفائی پر قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ واجب مخیّر میں ابہام مکلّف بہ میں ہے، جبکہ واجب کفایہ میں ابہام مکلّف میں ہے، لہذا واجب کفایہ میں جب ہم وجوب علی الکل پر قول کرتے ہیں تو یہ اس لئے کہ اگر اس پر قول نہ کیا جائے تو پھر تأثیم مبہم لازم آتا ہے جو کہ غیر معقول ہے، جبکہ واجب مخیّر میں واجب امر واحد مبہم ہوتا ہے امور معلومہ میں سے لہذا اس میں امر واحد مبہم کے ترک پر تاثیم معین (مکلّف) لازم آئے گا (اس لئے کہ اس میں تارک معلوم ہوتا ہے) جو کہ معقول ہے پس واجب مخیّر کا قیاس، واجب کفائی پر قیاس مع الفارق ہے جو کہ غیر صحیح ہے۔

قَالُوْا: عِلْمُ مَا یَفْعَلُہٗ فَھُوَ الْوَاجِبُ---: یہاں سے مصنفؒ مذہب ثالث کے دلیل کو ذکر کر رہے ہیں، تیسرا مذہب یہ تھا کہ واجب مخیّر میں واجب امر واحد معیّن عند اللہ ہے اور بندوں کے نزدیک اس کی تعیین فعل کے ساتھ آتا ہے اب ان کے دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ

ہر وہ امر، امور متعددہ میں سے جس کو مکلّف ادا کرتا ہے اللہ جل جلالہ کو اس کا علم ہے کہ مکلّف اسی امر ہی کو ادا کرے گا تو بس اسی امر ہی کو اللہ تعالیٰ نے اس پر واجب کر دیا، تا کہ اس کا ذمّہ فارغ ہو ورنہ اگر کسی اور امر کو واجب کر دیتا تو پھر اس کا ذمّہ فارغ نہ ہوتا، لہذا وہ امر جس کو اللہ جل جلالہٗ جانتا ہے کہ مکلّف اسی کو واجب مخیّر میں سے ادا کرے گا "امر معین" ہے چاہے مکلّف اس کے ادا کرنے کے غرض سے کل اُمور ادا کرے اور چاہے بعض کو ادا کرے۔

قُلْنَا: لِكَوْنِهٖ اَحَدَهُمَا لَا بِخُصُوْصِهٖ---: مصنفؒ، دلیل مذکور کا جواب دے رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ واجب وہی امر ہے جس کو بندہ ادا کرتا ہے، لیکن اس کا وجوب بندہ پر بخصوصہ نہیں، یعنی ایسا نہیں کہ یہی امر اس پر مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ خَاصٌّ واجب ہے، بلکہ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُبْهَمٌ یعنی فرد من احد ھذہ الامور المعلومہ جب اس کو لیا جائے تب اس پر واجب ہے، پس واجب عند اللہ احد ھذہ الامور المعلومۃ ہے اور واحد معیّن نہیں اور جب وجوب بخصوصہ نہیں ہے تو علم بھی بخصوصہ لازم نہیں ہوا۔

قَالُوْا اَوَّلًا يَجِبُ اَنْ يَّعْلَمَ الْاٰمِرُ الْوَاجِبَ فَيَكُوْنُ مُعَيَّنًا عِنْدَهٗ تَعَالٰى قُلْنَا يَعْلَمُهٗ حَسْبَ مَا اَوْجَبَهٗ فَاِنَّ الْعِلْمَ تَابِعٌ لِلْمَعْلُوْمِ وَثَانِيًا لَوْ اَتٰى بِالْكُلِّ مَعًا فَالْاِمْتِثَالُ اِمَّا بِالْكُلِّ فَيَجِبُ الْكُلُّ اَوْ بِكُلِّ وَاحِدٍ فَيَلْزَمُ تَعَدُّدُ الْعِلَلِ التَّامَّةِ اَوْ بِوَاحِدٍ لَا بِعَيْنِهٖ وَهُوَ غَيْرُ مَوْجُوْدٍ فَتَعَيَّنَ الْمُعَيَّنُ اَقُوْلُ لَا يَلْزَمُ وُجُوْبُ الْكُلِّ بِالْاِمْتِثَالِ بِالْكُلِّ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْكُلُّ بَدَلًا اَلَا تَرٰى اَنَّ عَدَمَ الْجُزْءِ عِلَّةٌ تَامَّةٌ لِعَدَمِ الْكُلِّ فَاِذَا عَدَمَ

الْجُزْءَ اِنْ كَانَ الْمَجْمُوْعُ هُوَ الْعِلَّةُ التَّامَّةُ وَاَجَابَ فِي الْمِنْهَاجِ بِاَنَّ الْاِمْتِثَالَ بِكُلٍّ وَتِلْكَ مُعَرَّفَاتٌ وَفِيْهِ نَظَرٌ ظَاهِرٌ۔

ترجمہ: انہوں نے اوّلاً یہ کہاہے واجب ہے کہ اُمر کوواجب معلوم ہوپس وہ اس (باری تعالیٰ) کے نزدیک معیّن ہو گاہم کہتے ہیں اللہ تعالیٰ اس کو (اس صفت کے ساتھ) جانتے ہیں جس کے موافق اس کوواجب کیاہے اسلئے کہ علم، معلوم کے تابع ہوتاہے۔اور ثانیاً (یہ کہاہے کہ) اگر وہ کل پر معاًاتیان کرے پس (اس وقت یہ) یاامتثال بالکل ہو گا توکل واجب ہوں گے یاہر واحد پر ہو گاتوعلل تامہ کاتعدد لازم ہو گایاواحد غیر معین پر ہو گاجو کہ غیر موجود ہے پس معیّن (امر) متعیّن ہوا۔میں کہتاہوں کہ کل پر امتثال کی صورت میں کل کاواجب ہونا لازم نہیں آتا اور بے شک لازم آتااگر (کل) بدل نہیں ہوتا (واحد غیر معیّن سے) کیاتونہیں دیکھتا کہ جزء کامعدوم ہونا، کل کے عدم کے لئے علّت تامہ ہے پس جب دونوں جزءمعدوم ہوں گے تومجموع علّت تامہ ہو گا۔ اور جواب دیاہے (قاضی بیضاویؒ نے) منہاج میں کہ امتثال کل (واحد) پر ہے اور یہی (اُمور) معرّفات (شرعیہ) ہیں اوراس میں ظاہری نظر ہے۔

تشریح: قَالُوْا اَوَّلًا: يَجِبُ---: مصنفؒ اب مذہب رابع والوں کے دودلائل کو ذکر کررہے ہیں، ان کامذہب یہ تھا کہ واجب مخیّر میں واجب امر معیّن عنداللہ تعالیٰ ہے۔ اور یہی امر عباد کی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتا، بلکہ ان کی طرف نسبت کرتے ہوئے بھی واحد ہوتاہے ہاں! البتہ اسی امر واجب یااس کے علاوہ کے اداکرنے سے واجب ذمّہ سے ساقط ہو جاتاہے۔اب ان کے دلیل اوّل کاخلاصہ یہ ہے کہ یہ بات ضروری ہے کہ آمر (یعنی اللہ تعالیٰ) کووہ واجب (جس کواپنے بندوں کے اوپر واجب کر دیاہے)

معلوم ہو ورنہ پھر اس پر امر درست نہ ہو گا، لہذا وہ واجب امور متعددہ معلومہ میں سے امر معیّن ہو گا، اس لئے کہ علم تعیین کو مستلزم ہو تا ہے۔

قُلْنَا: يَعْلَمُهُ حَسْبَ مَاأَوْجَبَهُ---: حاصل الرد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ واجب پر اس حیثیت سے عالم ہے کہ اس کو واجب کر دیا ہے، اسلئے کہ علم، معلوم کے تابع و مطابق ہو تا ہے۔ پس جب معلوم، وجوب احد الامور المعلومہ یعنی مفہوم کلی ہے تو اس کا علم بھی اسی طرح کلی ہو گا اور مستلزم للتعیین چونکہ علم شخصی ہو تا ہے نہ کہ علم کلی لہذا یہاں موجود چونکہ علم کلی ہے کلی ہو گا اور مستلزم للتعیین چونکہ علم شخصی ہو تا ہے نہ کہ علم کلی لہذا یہاں موجود چونکہ علم کلی ہے پس یہ مستلزم للتعیین نہ ہو گا۔

وَثَانِيًا: لَوْأَتٰى بِالْكُلِّ مَعًا---: مصنفؒ مذہب رابع والوں کے دوسرے دلیل کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ واجب مخیّرہ میں اگر مکلّف تمام امور معلومہ پر اتیان کرے تو اب یہ امتثال یا مجموعہ پر ہو گا یا کل واحدٍ یعنی ہر واحد پر ہو گا یا واحد غیر معیّن پر ہو گا تینوں باطل ہیں، شق اوّل اس لئے باطل ہے کہ اگر امتثال کل پر ہو تو پھر کل کا واجب ہونا ضروری ہے، حالانکہ واجب ان میں سے کوئی ایک ہے۔ اور شق ثانی اس لئے باطل ہے کہ اگر امتثال کل واحد پر ہو تو تعدّد لازم آئیگا علّت تامہ کا معلول واحد پر اور یہ بھی باطل ہے۔ اور شق ثالث اس لئے باطل ہے کہ اگر امتثال واحد غیر معیّن پر ہو تو وہ مبہم ہے جو کہ خارج میں موجود ہونے کا قابل نہیں، پس جب تینوں شقیں باطل ہوئیں تو چوتھی شق یعنی امر واحد معیّن کا واجب ہونا حق ہوا۔ وَهُوَالْمَطْلُوْبُ۔

أَقُوْلُ: لَايَلْزَمُ وُجُوْبُ الْكُلِّ بِالْاِمْتِثَالِ بِالْكُلِّ---: مصنفؒ شق اوّل پر جواب دیتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ ہم امتثال کل امور پر مراد لیتے ہیں، لیکن اس سے تمام امور کا

واجب ہونالازم نہیں آتا، اس لئے کہ تمام امور کا واجب ہونا اس پر امتثال کی وجہ سے تب لازم ہو تاجب تمام امور علّت بنفسھا ہوتیں، حالانکہ کُل، مفہوم احد الامورِ المعلومۃ جو کہ علّت ہے سے بدل ہے، پس جب کُل، علّت (یعنی مفہوم احد الامور المعلومۃ) سے بدل ہو کر اس کا قائمقام ہوا تو کل امور کا واجب ہونا لازم نہیں ہوا۔

اَلَاتَرٰى اَنَّ عَدَمَ الْجُزْءِ---: مصنفؒ دلیل تنویری کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ علّت تامہ کے جزء کا انتفاء، علّت تامہ کے انتفاء کو مستلزم ہوتا ہے تو علّت تامہ کے جزء کا انتفاء، علّت ہوا علّت تامہ کے انتفاء کے لئے اب اگر اس کا دوسرا جزء بھی منتفی ہو جائے تو مجموعہ جزئین کا انتفاء بھی کل کے انتفاء کے لئے علّت ہو گا اور یہی مطلب ہے مصنفؒ کے اس قول کا **فَاِذَاعَدَمَ الْجُزْآنِ كَانَ الْمَجْمُوْعُ هُوَالْعِلَّةُ التَّامَّةُ**، اب اس کا مطلب یہ نہیں کہ جزئین کا عدم بنفسہٖ علّت ہے علّت تامہ کے انتفاء کے لئے بلکہ مراد یہ ہے کہ دونوں کا عدم قائمقام ہے عدم الجزء کے اس لئے کہ عدم الجزئین، عدم الجزء پر مشتمل ہے بالکل اسی طرح علّت، امتثال کے لئے احد الامور المعلومۃ تھا اب جب مکلّف نے تمام امور پر اتیان کیا تو تمام امور، امتثال کے لئے علّت بنے، لیکن کل کا امتثال کے لئے علّت بننا بنفسہٖ نہیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ بدل ہے احد الامور المعلومۃ یعنی امر غیر معیّن (مبہم) سے اس لئے کہ تمام امور، احد الامور المعلومۃ پر مشتمل ہے، لہذا واجب مخیّر میں واجب احد الامور المعلومہ (امر غیر معیّن مبہم) ہے نہ کہ معیّن۔

وَأَجَابَ فِي "الْمِنْهَاجِ"---: مصنفؒ مذہب رابع والوں کے دوسرے دلیل سے دوسرے جواب کو ذکر کر رہے ہیں، جس کو علّامہ بیضاویؒ نے منہاج میں ذکر کیا ہے۔ حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ مکلّف جب تمام امور معلومہ پر اتیان کرے گا تو وہ امتثال کل

واحدٍ پر ہو گا اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں علل تامہ کا توارد، معلول واحد پر لازم آئیگا، تو میں کہتا ہوں کہ یہ امور معلومہ معرّفات ہیں علل نہیں، یعنی نشانیاں ہے وجوب امتثال کے لئے۔

وَفِيهِ نَظَرٌ ظَاهِرٌ---: مصنفؒ مذکورہ جواب پر رد کر رہے ہیں، حاصل الرد یہ ہے کہ امور معلومہ کیلئے علل حقیقیہ کا حکم ثابت ہے، اس لئے کہ شرح شریف نے امور معلومہ میں سے ہر ایک کو امتثال میں مؤثر علی سبیل البدلیۃ مان لیا ہے اور اس کے ساتھ فراغت ذمّہ بھی حاصل ہوتا ہے، لہٰذا ان امور معلومہ اور علل عقلیہ کے درمیان کوئی فرق نہ رہا، پس ان امور میں سے ہر امر علّت مؤثرہ ہو گا وجوب امتثال میں اور مجموعہ امور علل مؤثرہ ہوں گیں وجوب امتثال میں، اور جب یہ علل ہوئے تو توارد علل علی معلولٍ واحدٍ والا اعتراض وارد ہو گا۔

فائدہ---: لیکن مصنفؒ کے اس اشکال سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ معرّفات شرعیہ کے لئے حکم علل ثابت ہے عین علل حقیقیہ نہیں، نیز ہمارا بحث اُصول فقہ میں ہے نہ کہ حکمت میں اور توارد علل مستقلہ، علی معلولٍ واحدٍ باطل عند الفلاسفہ ہے نہ کہ عند الاصولیین۔

وَاللّٰہُ اَعْلَمُ۔

تَقْسِيمُ الْوَقْتِ فِي الْمُوَقَّتِ اِمَّا اَنْ يَفْضُلَ فَيُسَمّٰى ظَرْفًا وَمُوَسَّعًا كَوَقْتِ الصَّلٰوةِ وَ هُوَ سَبَبٌ لِلْوُجُوْبِ وَ ظَرْفٌ لِلْمُؤَدّٰى وَشَرْطٌ لِلْاَدَاءِ وَهُوَالْحُكْمُ فِيْ كُلِّ مُؤَقَّتٍ وَلَيْسَ الظُّرُوْفُ عَيْنَ الْمَشْرُوْطِ لِاَنَّ الْاَدَاءَ غَيْرُ الْمُؤَدّٰى وَمَافِي التَّحْرِيْرِ اَلْمُرَادُ بِالْاَدَاءِ اَلْفِعْلُ الْمَفْعُوْلُ فَيَتَّحِدَانِ لَافِعْلُ الْفَاعِلِ لِاَنَّهٗ اِعْتِبَارِيٌّ لَاوُجُوْدَلَهٗ فَمُنْدَفِعٌ لِاَنَّ الْحَادِثَ وَاِنْ كَانَ اِعْتِبَارِيًّا يَصْلَحُ لِلْمَشْرُوْطِيَّةِ وَاِمَّااَنْ يُّسَاوِىَ فَيُسَمّٰى مِعْيَارًا وَمُضَيَّقًا وَ هُوَ قَدْيَكُوْنُ سَبَبًا لِلْوُجُوْبِ كَرَمَضَانَ عُيِّنَ شَرْعًا لِفَرْضِ الصَّوْمِ فَلَمْ يَبْقَ

غَيْرُهٗ مَشْرُوْعًا فَلَا يُشْتَرَطُ نِيَّةُ التَّعْيِيْنِ بَلْ يَصِحُّ بِنِيَّةٍ مُبَايَنَةٍ عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ خِلَافًا لِلْجُمْهُوْرِ اِلَّا نِيَّةَ الْمُسَافِرِ لِلْمُبَائِنِ لِلتَّرْخِيْصِ وَقَدْ لَا يَكُوْنُ سَبَبًا كَالنَّذْرِ الْمُعَيَّنِ فَيَتَادّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَنِيَّةِ النَّفْلِ اِلَّا فِيْ رِوَايَةٍ وَلَا يَتَادّٰى بِنِيَّةِ وَاجِبٍ اٰخَرَ بِلَا خِلَافٍ بِخِلَافِ رَمَضَانَ فَرْقًا بَيْنَ اِيْجَابِهٖ تَعَالٰى وَاِيْجَابِ الْعَبْدِ وَالْحَجُّ ذُوْ شِبْهَيْنِ بِالْمِعْيَارِ وَالظَّرْفِ فَاِنَّهٗ لَا يَسَعُ فِيْ عَامٍ اِلَّا وَاحِدٌ وَلَا يَسْتَغْرِقُ فِعْلُهٗ وَقْتَهٗ وَمِنْ هٰهُنَا تَاَدّٰى فَرْضُهٗ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَيَقَعُ عَنِ النَّفْلِ اِذَا نَوَاهُ۔

ترجمہ: واجب مؤقت میں وقت کی تقسیم (وقت، واجب مؤقت میں) یا زیادہ ہو گا (اداءِ واجب سے) پس اس کو ظرف اور واجب موسّع کہتے ہیں، جیسے نماز کا وقت جو وجوب کا سبب اور مؤدّٰی کے لئے ظرف اور اداء کے لئے شرط ہے اور یہی (یعنی وقت کا اداء کے لئے شرط ہونا) حکم ہے ہر واجب مؤقت میں اور مظروف (مؤدّٰی) عین مشروط (یعنی اداء) نہیں اس لئے کہ اداء، مؤدّٰی کا غیر ہوتا ہے اور وہ جو تحریر میں ہے کہ مراد اداء سے فعل معنوی (یعنی مصدر مبنی للمفعول یعنی مؤدّٰی) ہے پس دونوں متحد ہوئے نہ فعل الفاعل (یعنی بعینہٖ مصدر) اس لئے کہ وہ اعتباری ہے اور اس کا کوئی وجود نہیں پس وہ مندفع ہے اس لئے کہ حادث اگرچہ اعتباری ہی ہو مشروطیۃ کی صلاحیت رکھتا ہے اور یا (وقت، واجب مؤقت میں) مساوی ہو گا (اداءِ واجب کے) پس اس کو معیار اور واجب مضیّق کہتے ہیں اور یہ (معیار) کبھی کبھی وجوب کا سبب ہوتا ہے، جیسے رمضان جس کو شرع شریف نے فرض روزوں کے لئے معین کیا ہے پس (اس میں) اس کا غیر مشروع نہیں ہو گا پس اس میں تعیین کی نیت شرط نہیں کی جائیگی بلکہ احناف کے نزدیک (رمضان کے) مخالف (روزے کی) نیت سے بھی (رمضان سے ہی) ادا ہو گا خلاف ثابت ہے جمہور کے لئے مگر مسافر کی نیّت (شارع کی طرف سے اس کو) رخصت دینے کی وجہ سے اور کبھی کبھی یہ (معیار) سببِ (وجوب) نہیں ہو گا، جیسے نذر معیّن پس یہ مطلق نیّت اور نفل کی نیّت سے اداء ہو گا مگر ایک روایت

(غیر مختارہ) میں اور واجب اُخر کی نیت سے اداء نہیں ہو گا بغیر کسی خلاف کے بر خلاف (صوم) رمضان کے واجب تعالیٰ اور بندے کے ایجاب (واجب کرنے) کے درمیان فرق کی وجہ سے اور حج کی مشابہت معیار اور ظرف دونوں سے ہے اس لئے کہ ایک سال میں صرف ایک حج ہو سکتی ہے اور اس کا فعل تمام وقت کو مستغرق نہیں اور اس مشابہت کی وجہ سے فرض حج مطلق نیت سے اداء ہو سکتا ہے اور نفل سے واقع ہو گا جب اس کی نیّت کرے۔

تشریح:مسئلہ نمبر(3):تَقْسِیْمُ الْوَقْتِ فِی الْمُوَقَّتِ---:اَیْ ھٰذَا تَقْسِیْمُ الْوَقْتِ فِی الْمُوَقَّتِ، واجب مخیّر کے بیان کے بعد اب مصنفؒ واجب موقت کو بیان فرما رہے ہیں ،واجب موقت اس واجب کو کہتے ہیں جس کے لئے وقت معیّن مقرر ہو اور اس میں اس کی ادائیگی ادا اور اس کے بعد اس کی ادائیگی قضاء ہو۔ پھر واجب موقّت ،وقت کے اعتبار سے تین قسم پر ہے(1) جس میں وقت ظرف ہو مؤدّٰی کے لئے(2) جس میں وقت معیار ہو مؤدّٰی کیلئے(3) جس میں وقت ذو شبہین ہو،یعنی من وجہ ظرف اور من وجہٍ معیار کے مشابہ ہو۔

پھر جس طرح واجب موقّت باعتبار وقت تین اقساموں کی طرف منقسم ہو تا ہے، اسی طرح اس کا وقت بھی تین اقسام کی طرف منقسم ہو تا ہے(1) ظرف(2) معیار(3) مَا یُشْبِہُ الظَّرْفَ وَالْمِعْیَارَ۔

اَلْوَقْتُ فِی الْمُوَقَّتِ اِمَّا اَنْ یَّفْضُلَ ---: یہاں سے مصنفؒ وقت کی پہلی قسم یعنی ظرف کی تعریف اور اس کی مثال کو ذکر کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ ظرف وہ وقت ہے جو واجب موقت کی مقدار سے زیادہ ہو اس طور پر کہ اس وقت میں یہ واجب بھی ادا ہو سکتا ہو اور اس کے ساتھ اور بھی ادا ہو سکتے ہو اور اس کو موسّع بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ موسّع، وسعت سے

ہے اور وسعت فراخی کو کہتے ہیں اور یہ وقت بھی فراخ ہوتا ہے، جس میں واجب موقت کے علاوہ اور واجبات بھی سما سکتے ہیں۔

كَوَقْتِ الصَّلٰوةِ---: جیسے نماز کا وقت، نماز کے لئے ظرف ہے۔

وَهُوَ سَبَبٌ لِلْوُجُوْبِ---: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حکم کے اعتبار سے اس وقت میں تین اعتبارین ہیں۔(1) یہ وجوب کے لئے سبب بھی ہے (2) واجب مؤدّٰی کے لئے ظرف بھی ہے (3) اور اداء کے لئے شرط بھی ہے۔ پس جب سبب ہوا تو قبل الوقت اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی اور جب ظرف ہوا تو وقت کے اندر اس کی ادائیگی ہوگی اور جب شرط ہوا تو واجب کی ادائیگی اس کے بغیر متحقق نہ ہوگی۔

وَهُوَ الْحُكْمُ فِيْ كُلِّ مُوَقَّتٍ---: واجب موقت کی ادائیگی کے لئے وقت کے شرط ہونے کا حکم ہر واجب موقّت میں ہے، یعنی وقت خواں معیار ہو یا ظرف ہو اور یا ذُو شبہین ہو، لیکن بہر حال شرط ہو گا واجب موقّت کے لئے۔

وَلَيْسَ الْمَظْرُوْفُ عَيْنَ الْمَشْرُوْطِ---: مصنفؒ کا غرض تمہید ہے ابن ہمامؒ پر رد کرنے کے لئے، جس کا حاصل یہ ہے کہ مظروف (یعنی مؤدّٰی) عین مشروط (یعنی اداء) نہیں ،اس لئے کہ مؤدّٰی ، اداء پر مرتّب ہوتا ہے اور اس سے متأخر ہوتا ہے اور اداء اس کے لئے سبب ہوتا ہے اور سبب، مسبّب سے مغایر ہوتا ہے، چنانچہ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنفؒ رقمطراز ہے "لِاَنَّ الْاَدَاءَ غَيْرُ الْمُؤَدّٰى"

وَمَا فِي التَّحْرِيْرِ: اَلْمُرَادُ بِالْاَدَاءِ---: مصنفؒ، ابن ہمامؒ پر رد کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابن ہمامؒ نے تحریر میں لکھا ہے کہ "اداء" سے مراد فعل المفعول یعنی مؤدّٰی

ہے،لہذا دونوں متحد ہوئے یعنی مشروط اور مؤدّٰی دونوں ایک ہوئے،اوراس (یعنی اداء) سے مراد فعل الفاعل (یعنی خودِ اداء) نہیں،اسلئے کہ اداء مصدر ہے جو کہ امر اعتباری و انتزاعی ہے وجود نہیں رکھتا خارج میں ، پس یہ کس طرح شرط ہو گا۔

وَإِمَّاأَنۡ یُّسَاوِیَ---: یہاں سے مصنفؒ معیار کی تعریف اوراس کی تقسیم کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ معیار وہ وقت ہے جو واجبِ موقت کا اداء واتمام کے مدت کے ساتھ مساوی ہو زائد نہ ہو۔اوراس وقت کو معیار اور مضیّق یعنی غیر موسّع کہتے ہیں۔

فَمُنۡدَفِعٌ---:

وَهُوَقَدۡیَکُوۡنُ سَبَبًا---: جو وقت مؤدّٰی کے لئے معیار ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں، مصنفؒ یہاں سے پہلی قسم کو ذکر کر رہے ہیں،اوروہ یہ ہے کہ یہ وقت وجوب کے لئے سبب بھی ہو، جیسے رمضان کا مہینہ کہ یہ وقت صوم،معیار بھی ہے رمضان کے روزوں کے لئے اور سبب بھی ہے،معیار تو اس لئے ہے کہ یہ ممکن نہیں کہ ایک دن میں دو روزے ادا کئے جائے اور سبب اس لئے ہے کہ اس کو فرض روزوں کے لئے معیّن کیا گیا ہے۔چنانچہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے "فَمَنۡ شَهِدَمِنۡكُمُ الشَّهۡرَفَلۡيَصُمۡهُ" اور سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے "فَإِذَاانۡسَلَخَ شَعۡبَانَ فَلَاصَوۡمَ إِلَّاعَنۡ رَمۡضَانَ أَوۡكَمَاقَالَ عَلَيۡهِ السَّلَامُ "پس جب شرع نے اس کی تعیین فرض روزوں کے لئے کر دیا تو غیر فرض ایام رمضان میں مشروع نہ ہوں گے۔

فَلَایَشۡتَرِطُ نِیَّةُ التَّعۡیِیۡنِ---: اوراس کا حکم یہ ہے کہ اس میں فرض رمضان کی تعیین کی نیت کرنا شرط نہیں،یعنی جب رمضان سبب ہو ار مضان میں روزے رکھنے کیلئے تو

غیر رمضان کے روزے بھی اسمیں درست نہ ہوں گے اور نہ تعیین نیت کی طرف احتیاج ہوں گی، بلکہ فرض رمضان کے منافی نیّت مثلاً نفل ، قضاء وغیرہ کی نیّت سے بھی عند الاحناف رمضان کے روزے ادا ہوں گیں، اسلئے کہ اس کی تعیین شارع علیہ السلام نے کی ہے۔

خِلَافًا لِلْجُمْهُوْرِ ---: ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک چونکہ رات سے نیت کی تعیین کرنا شرط ہے، لہذا ان کے نزدیک فرض رمضان کے منافی روزوں کی نیّت سے رمضان کے روزے ادا نہ ہوں گیں، لیکن احناف کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ عبد کی تعیین و تخصیص لغو ہے، اسلئے کہ شرع نے خود تعیین کی ہے اب جب یہ تعیین کرتا ہے شرع کی تعیین کے مقابلے میں تو اس کے تعیین کا اعتبار نہ ہو گا۔

اِلَّا نِيَّةَ الْمُسَافِرِ لِلتَّرْخِيْصِ ---: یہ ما قبل یعنی **بَلْ يَصِحُّ بِنِيَّتِهٖ مُبَائِنَةً** سے استثناء ہے ،یعنی جب صائم مسافر ہو اور واجب آخر کی نیت کرے یا نفل روزے کی تو اس کا روزہ اس کے نیت کے موافق ہو گا، اس لئے کہ صوم رمضان اس کے حق میں رخصت ہے اس میں اس کو افطار اور صوم آخر کی نیت سے روزہ دونوں جائز ہے، کیونکہ شارع کی تعیین اس کی حقِ رخصت کی وجہ سے ساقط ہے، لہذا اب اس کی تعیین کا اعتبار کیا جائے گا۔

وَقَدْ لَا يَكُوْنُ سَبَبًا كَالنَّذْرِ الْمُعَيَّنِ ---: اور کبھی کبھی وہ وقت جو مؤدّٰی کے لئے معیار ہو، مؤدّٰی کے وجوب کے لئے سبب نہیں ہو تا، جیسے نذر معین کا روزہ مثلاً کوئی کہے **لِلّٰهِ عَلَيَّ اَنْ اَصُوْمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ**، اس مثال میں یوم الجمعۃ، اس نذر روزے کے لئے معیار تو ہے ،لیکن سبب وجوب نہیں، بلکہ سبب اس میں اس کا قول للّٰہ علیَّ میں کلمہ علیَّ ہے۔

فَيَتَأَدّٰی بِمُطْلَقِ النِّیَّۃِ---:پس مطلق نیّت اور نفل کی نیّت سے ادا ہو گا،اسلئے کہ یہ وقت معین جس کو نذر کے روزے کے لئے خاص کیا گیا ہے وصفین متنافیین کو قبول نہیں کرتا پس جب عبد کی نذر کی وجہ سے یہ وقت متعین ہوا تو شرعاً بھی یہ اس کے روزے کے لئے متعین ہو گا اور جب شرعاًاس کے تعین کو اعتبار دیا گیا پس مطلق نیت سے بھی اس نذر معین سے ادا ہو گا، کیونکہ نذر معین کے ادا کے لئے دوامور ضروری ہیں(1) نفس نیت جو مطلق نیت کی صورت میں حاصل ہوا(2) تعین جو نذر عبد سے حاصل ہوا اور نفل کی نیت کی صورت میں نذر معین سے اس لئے واقع ہوتا ہے کہ جب نذر کی وجہ سے تعین موجود ہوا تو اب وصف نفلیّت لغو ہو گا اور جب وصف نفلیّت لغو ہو گا تو نفس نیت باقی رہے گی اور ابھی گذرا کہ نفس نیت کی صورت میں یہ نذر معیّن سے واقع ہوتا ہے۔

إِلَّا فِیْ رِوَایَۃٍ---:لیکن ایک شاذ وضعیف روایت یہ بھی ہے کہ اگر وقت معیّن میں نفل کی نیّت سے روزہ رکھا تو وہ نفل سے واقع ہو گا، لیکن یہ درست نہیں،اس لئے کہ نفل کی تعین "حالی" ہے اور نذر معیّن کی تعین "سابق" میں ہے اور سابق بنسبت لاحق کے اولیٰ بالاعتبار ہوتا ہے۔

وَلَا یَتَأَدّٰی بِنِیَّتِہٖ وَاجِبٌ---:اور واجب آخر کی نیّت سے ادا نہیں ہو گا،مثلاً نذر معین کے بجائے قضائے رمضان کی نیّت کی تو قضائے رمضان کا روزہ ادا ہو گا نذر معین کا روزہ ادا نہیں ہو گا،اسلئے کہ نذرِ معین کا روزہ ایجاب العبد ہے اور قضائے رمضان کا روزہ (مثلاً) ایجاب اللہ ہے اور ایجاب العبد کو ایجاب اللہ پر کوئی ترجیح نہیں۔

بِخِلَافِ رَمَضَانَ فَرْقًا---: برخلاف رمضان کے روزے کے کہ یہ واجب آخر کی نیت سے بھی رمضان سے ادا ہو گا، کیونکہ ایجاب اللہ اور ایجاب عبد میں فرق ہے اس لئے کہ عبد کو یہ اختیار نہیں کہ وہ ایجاب اللہ (یعنی صوم رمضان) میں تغییر کر سکے لیکن اپنے ایجاب میں تغییر کر سکتا ہے۔

وَالْحَجُّ ذُوْشِبْهَيْنِ---: واجب مؤقت کی تیسری قسم ذو شبہین ہے، اس لئے کہ جب اس کو دیکھا جائے کہ ایک سال میں صرف ایک حج ادا ہو سکتا ہے تو اس وقت یہ معیار ہو گا۔ اور جب اس طرف دیکھا جائے کہ وقت الحج دو ماہ اور دس دن ہیں اور حج اس تمام وقت کے لئے مستغرق نہیں تو اس وقت یہ ظرف ہو گا۔

وَمِنْ هٰهُنَا تَأَدّٰى فَرْضُهٗ---: تو معیار کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے حج مطلق نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے جس طرح صوم رمضان، مطلق نیت صوم سے ادا ہو جاتا ہے۔

وَيَقَعُ عَنِ النَّفْلِ اِذَا نَوَاهُ---: اور ظرف کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے جب نفل حج کی جائے تو نفل ادا ہو گا فرض حج ادا نہیں ہو گا، جس طرح کسی فرض نماز کے وقت میں نفل کی نیت سے نماز ادا کی جائے تو نفل ادا ہوتا ہے اور فرض، نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتا۔

مسألة: اِذَا كَانَ الْوَاجِبُ مُوَسَّعًا فَجَمِيْعُ الْوَقْتِ وَقْتٌ لِاَدَائِهٖ قَالَ الْقَاضِيْ وَ اَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ اَلْوَاجِبُ فِيْ كُلِّ وَقْتٍ اَلْفِعْلُ اَوِالْعَزْمُ بَدَلًا وَيَتَعَيَّنُ اٰخِرًا وَلَا يُوْجِبُوْنَ تَجْدِيْدَ الْعَزْمِ فِيْ كُلِّ جُزْءٍ بَلِ الْاَوَّلُ يَنْسَحِبُ اِنْسِحَابَ النِّيَّةِ فَلَا يَرِدُ مَا فِي الْمِنْهَاجِ اَنَّ الْبَدَلَ مُتَعَدِّدٌ وَالْمُبَدَّلَ وَاحِدٌ عَلٰى اَنَّ اِيْقَاعَاتِ الْفِعْلِ بِعَدَدِ الْاَجْزَاءِ فَتَسَاوَى الْاَعْزَامَ وَعَنْ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ وَقِيْلَ بَلْ عَنْ بَعْضِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ وَقْتُهٗ اَوَّلُهٗ فَاِنْ اٰخَرَهٗ

فَقَضَاءٌ وَعَنْ بَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ بَلْ اٰخِرُهٗ فَاِنْ قَدَّمَهٗ فَنَفْلٌ يَسْقُطُ بِهِ الْفَرْضُ قَالَ الْكَرْخِيُّ اِنْ بَقِيَ بِصِفَةِ التَّكْلِيْفِ اِلٰى اٰخِرِ الْوَقْتِ فَمَا قَدَّمَهٗ وَاجِبٌ۔

ترجمہ: جب واجب، موسّع ہوں تو تمام وقت (جس کو شارع نے اس کے لئے معیّن کیا ہے) اس کی ادائیگی کا وقت ہے۔ قاضی اور اکثر شوافعؒ نے کہا ہے کہ واجب کل وقت میں فعل ہے یا عزم (علی الفعل) ہے (فعل سے) بدل ہو کر اور آخر وقت میں (فعل پر اتیان) متعیّن ہو گا۔ اور وہ ہر جزء میں عزم کی تجدید کو واجب نہیں مانتے بلکہ جزء اوّل سے (جزء اٰخر تک) ممتد ہو تا ہے۔ (روزے کی) نیت کی طرح ممتد ہونا پس وارد نہیں ہو گا وہ اعتراض جو منہاج میں ہے کہ بدل متعدد ہے اور مبدل منہ واحد ہے علاوہ اس کے فعل کے ایقاعات، اجزاء کے بقدر ہوتے ہیں پس (تعدد ایقاعات جو کہ مبدل ہے) مساوی ہو گا (تعدادِ) عزموں کے (جو کہ بدل ہے) اور بعض شوافع اور کہا گیا ہے کہ بعض متکلمین سے منقول ہے کہ وقت اداء، وقت اوّل ہے پس اگر اداء کو (اس سے) مؤخر کیا تو قضاء ہو گا اور بعض احناف سے منقول ہے بلکہ اٰخری وقت ہے پس اگر اس کو مقدم کیا تو نفل ہو گا (لیکن) فرض اس کے ساتھ ساقط ہو گا امام کرخیؒ نے کہا ہے کہ اگر (مکلّف) صفت تکلیف پر آخری وقت تک باقی ہو پس جس کو اٰخر وقت سے پہلے اداء کیا تو وہ واجب ہو گا۔

تشریح: مسائلہ نمبر (4): واجب موقت کی تین قسموں (یعنی (1) موسّع (ظرف) (2) مضیّق (معیار) (3) ذو شبہین) میں سے موسّع کے درمیان مصنفؒ اس بات میں اختلاف کو بیان کر رہے ہیں کہ وقت اداء اس میں تمام وقت یا بعض وقت وغیرہ ہے فرماتے ہیں کہ واجب موسّع کے وقت اداء میں اصولیین کا اختلاف ہے، جس میں چار مذاہب ہیں۔

(1) پہلا مذہب :اِذَاكَانَ الْوَاجِبُ مُوَسَّعًا---:جمہور احناف کا مذہب یہ ہے کہ تمام وقت، وقت اداء ہے اور اس میں اوّل، وسط اور آخر کے درمیان کوئی فرق نہیں، بلکہ جس جزء وقت میں بھی عبد مأمور بہ کو ادا کرے گا تو وہ اداء شمار ہو گا قضاء نہیں ہو گا۔

قَالَ الْقَاضِیْ أَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ---: قاضی ابو بکر باقلانیؒ اور اکثر شوافعؒ کا مذہب یہ ہے کہ واجب احد الامرین ہے یا تمام وقت میں، فعل واجب کی ادائیگی ہے مثلاً اداء صلوٰۃ اور یا بدلیت کے طور پر عزم ادا ہو گا اور ان میں سے کوئی ایک متعین نہیں۔

وَيَتَعَيَّنُ أَخِيْرًا---:لیکن آخر وقت میں فعل کی ادائیگی متعین ہوتی ہے عزم درست نہیں، اسلئے کہ اس وقت عزم پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔

وَلَايُوْجِبُوْنَ تَجْدِيْدَالْعَزْمِ---:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک اعتراض کو دفع کر رہے ہیں،

اعتراض:کا حاصل یہ ہے کہ ادائے فعل آپ کے نزدیک مبدل منہ اور عزم فعل یعنی ارادہ بدل ہے اب یہاں مبدل منہ اور بدل کے درمیان مساوات نہیں، اسلئے کہ فعل (مبدل منہ) واحد اور عزم (بدل) متعدّد ہے (اس لئے کہ وقت کے ہر جزء میں ارادہ ہو سکتا ہے) اور تعدد بدل، وحدت مبدل منہ کے ساتھ باطل ہے؟

جواب: آپ کا مذکور سوال تب وارد ہوتا جب مذہب ثانی والے وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء میں عزم کے تجدید کے واجب ہونے پر قول کرتے، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ ان کے نزدیک عزم وارادہ جزء اوّل سے جزء آخر تک ممتد ہوتا ہے جیسے روزے کی نیت دن کے

شروع سے آخر تک ممتد ہوتا ہے، لہذا جس طرح اداء فعل واحد ہے اسی طرح عزم وارادہ بھی واحد ہے۔

عَلٰی اَنَّ اِیْقَاعَاتِ الْفِعْلِ---: مصنفؒ دوسرا جواب، جواب تسلیمی دے رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم یہ تسلیم کریں کہ عزم وارادہ، وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء میں متجدّد ہوتا ہے، لہذا یہ متعدد ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ بالکل اسی طرح اداء فعل کے اجزاء بھی متعدد ہوتے ہیں اجزائے وقت کے اعتبار سے اسلئے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء میں فعل کا وقوع مقصود ہے پس مبدل منہ اور بدل دونوں متعدد ہوئے فلا یرد ما یرد۔

وَعَنْ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ وَقِيْلَ بَلْ عَنْ بَعْضِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ---: بعض شوافعؒ یا بعض متکلمینؒ کا مذہب یہ ہے کہ ادائے واجب موسّع کا وقت، وقت اوّل ہے، اگر اس میں واجب کو ادا کیا تو ادا شمار ہوگا اور اگر اس میں ادا نہیں کیا، بلکہ جزء آخر کی طرف مؤخر کر دیا تو وہ قضاء ہوگا ادا نہیں ہوگا، لیکن یہ مذہب ضعیف ہے ایک تو اس لئے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آپ علیہ السلام کو اول اور آخر دونوں جزوں میں امامت کرائی تھی اور دوسرا اس لئے کہ اگر یہ تاخیر سے قضا بنتا ہو تو پھر یہ واجب، واجب موسّع نہیں رہے گا، بلکہ مضیّق (معیار) ہوگا، حالانکہ کلام واجب موسّع میں ہے۔

وَعَنْ بَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ بَلِ الْوَقْتُ آخِرُهٗ---: بعض احناف کا مذہب یہ ہے کہ ادائے واجب موسّع کا وقت، آخری وقت ہے، پس اگر اس سے پہلے ادا کیا تو وہ نفل ہوگا، لیکن فرض اس کے ساتھ ساقط ہوگا وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِثْلَ الثَّالِثِ۔

قَالَ الْكَرْخِيُّ:اِنْ بَقِيَ---: مصنفؒ، امام کرخیؒ کے قول کے ساتھ مذہب رابع والوں کے مستدل کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مکلف، آخر وقت تک صفت تکلیف پر باقی رہا (یعنی مجنون نہیں ہوا اور عورت کو حیض اور نفاس نہیں آیا، اور اس پر بے ہوشی طاری نہیں ہوئی) تو جو اداء اس نے وقت کے اندر کی تو وہ واجب ہو گا اور اگر آخر وقت تک مکلّف نہیں رہا تو جو ادا پہلے کی ہے وہ نفل ہو گا۔

فائدہ---: بعض شُرَّاح کے نزدیک امام کرخیؒ کا قول مذہب رابع والوں کا مستدل نہیں، بلکہ مستقل پانچواں مذہب ہے واللہ اعلم۔

لَنَااَنَّ الْاٰمِرَوَسَّعَ وَقْتَ الْفِعْلِ لِاَنَّهٗ لَوْاَتٰى فِيْ اَيِّ جُزْءٍلَايُعَدُّعَاصِيًا بِالْاِجْمَاعِ وَالتَّعْيِيْنُ تَضْيِيْقٌ وَ التَّخْيِيْرُبَيْنَ الْفِعْلِ وَالْعَزْمِ زِيَادَةٌوَاسْتُدِلَّ بِاَنَّ الْمُصَلِّيْ فِيْ غَيْرِ الْاٰخِرِ مُمْتَثِلٌ لِكَوْنِهٖ مُصَلِّيًاقَطْعًالَالِكَوْنِهٖ اٰتِيًابِاَحَدِالْاَمْرَيْنِ وَرُبَّمَايُمْنَعُ الْمُقَدِّمَةُ فَقِيْلَ اِنَّهَا مُجْمَعٌ عَلَيْهَا اِجْمَاعًاقَطْعِيًّااَقُوْلُ اَلْاِجْمَاعُ عَلَى الْاِمْتِثَالِ بِهَا بِخُصُوْصِهَا فِيْ كُلِّ جُزْءٍ فَرْعُ الْاِجْمَاعِ عَلٰى وُجُوْبِهَافِيْهِ وَقَدْتَقَدَّمَ الْخِلَافُ فِيْهِ فَتَاَمَّلْ ثُمَّ اَقُوْلُ اَلْخَصْمُ لَا يَقُوْلُ بِالْبَدَلِيَّةِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ كَخِصَالِ الْكَفَارَةِ بَلْ اَصْلٌ وَخَلَفٌ فَالْاِمْتِثَالُ بِالصَّلٰوةِ بِخُصُوْصِهَا لَايَضُرُّهٗ قَالُوْالَوْاَتٰى بِاَحِدِهِمَااَجْزَاَهٗ وَلَوْاَخَلَّ بِهِمَاعَصٰى قُلْنَاالْعِصْيَانُ مَمْنُوْعٌ كَيْفَ وَكَثِيْرًا مَّا لَايُوْجَدُفِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ اَلْفِعْلُ اَوْاِرَادَتُهٗ وَلَوْ قِيْلَ اَلْمُرَادُعَدَمُ اِرَادَةِ التَّرْكِ قُلْنَا هُوَ مِنْ اَحْكَامِ الْاِيْمَانِ اَلَاتَرٰى لَوْاَخَلَّ بِالْعَزْمِ بِاَنْ اَرَادَ التَّرْكَ لَعَصٰى وَاِنْ لَّمْ يَدْخُلِ الْوَقْتُ فَافْهَمْ وَفِي الْبَدِيْعِ لَوْكَانَ الْعَزْمُ بَدَلًايَسْقُطُ بِهِ الْمُبَدَّلُ كَسَائِرِالْاَبْدَالِ وَالْجَوَابُ مَنْعُ الْمُلَازَمَةِبَلِ اللَّازِمُ سُقُوْطُ الْوُجُوْبِ وَقَدِ الْتَزَمُوْهُ

قَالُوْا لَوْ کَانَ وَاجِبًا اَوَّلًا عَصٰی بِتَاْخِیْرِہٖ قُلْنَا مَمْنُوْعٌ وَاِنَّمَا یَلْزَمُ لَوْ کَانَ مُضَیِّقًا بِلَا مُوَسِّعٍ۔

ترجمہ: ہماری دلیل یہ ہے کہ اُمر نے فعل کی وقت میں توسیع دی ہے اسلئے کہ مکلّف اس (فعل) کو جس جزء (وقت) میں بھی اداء کرے گا تو وہ بالاجماع گناھگار شمار نہ ہو گا اور تعیین، تضییق ہے اور اختیار دینا فعل اور عزم کے درمیان زیادۃ ہے (نص پر) اور استدلال کیا گیا ہے کہ بے شک نماز پڑھنے والا وقت کے اُخر کے غیر میں امتثال کرنے والا ہے کیونکہ وہ قطعی طور پر نماز پڑھنے والا ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ اس نے احد الامرین پر اتیان کی ہے اور کبھی کبھی یہ مقدمہ (کہ مصلّی فی غیر الجزء الاٰخر امتثال کرنے والا ہے اسلئے کہ اس نے احد الامرین پر اتیان کی ہے) منع کیا جاتا ہے پس کہا گیا ہے کہ یہ (مقدمہ ممنوعہ) قطعی طور پر اجماعی ہے میں کہتا ہو کہ اجماع کا منعقد ہونا امتثال بالصلوٰۃ پر خاص کر ہر جزء میں فرع ہے نماز کے (وقت کے) ہر جزء میں اس کے وجوب کے اجماع کا اور اس میں اختلاف گزر چکا ہے پس تو اس میں غور کر پھر میں کہتا ہوں کہ خصم دونوں طرفوں سے بدلیت پر قول بھی نہیں کرتا جیسے خصال کفارہ بلکہ (کہتا ہے کہ احدھما جو کہ صلوٰۃ ہے) اصل اور (اُخر جو کہ عزم ہے وہ) خلف ہے۔ پس خصوصی طور پر امتثال بالصلوٰۃ اس کو نقصان نہیں دیتا انہوں نے کہا کہ اگر اس (مکلّف) نے احدھما پر اتیان کی تو وہ اس سے کافی ہو گا اور اگر دونوں میں نقصان کی تو گناھگار ہو گا ہم کہتے ہیں کہ عصیان ممنوع ہے اور کس طرح گناھگار ہو گا اور حال یہ کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وقت میں نہ فعل موجود ہوتا ہے اور نہ اس کا ارادہ اور اگر کہا جائے کہ مراد ترک کے ارادے کا معدوم ہونا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ احکام ایمان میں سے ہے کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر اس نے عزم میں نقصان کی یعنی ترک کا ارادہ کیا تو وہ گناھگار ہو گا اگرچہ وقت داخل نہ ہو پس تو اس کو سمجھ لو اور بدیع میں ہے کہ اگر عزم بدل ہوتا تو اس کے ساتھ مبدل ساقط

ہوتا تمام بدلوں کی طرح اور جواب ملازمہ کے منع کے ساتھ دیا گیا بلکہ لازم وجوب کی سقوط ہے اور انہوں نے اس کا التزام کیا ہے انہوں نے کہا اگر وہ (فعل)(جزء)اوّل میں واجب تو اس کی تاخیر پر گناھگار ہوتا ہم کہتے ہیں یہ ممنوع ہے اور عصیان لازم ہوتا اگر واجب مضیق ہوتا بغیر موسّع کے۔

تشریح:لَنَا اَنَّ الْاٰمِرَ وَسَّعَ---:یہاں سے مصنفؒ ،مذہب اوّل (یعنی جمہور کے مذہب)کی دلیل کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ واجب موسّع کے وقت میں اللہ تعالیٰ نے توسیع رکھی ہے اس طور پر کہ مکلّف اس میں، جس جزء وقت کے اندر بھی مأمور بہ کو ادا کرے گا تو وہ بالاجماع گناہگار نہیں ہوگا۔

وَالتَّعْيِيْنُ تَضْيِيْقٌ---:اور ادائے واجب موسّع کو وقت کے بعض اجزاء کے ساتھ متعین کرنا تضییق ہے جو کہ توسیع کے منافی ہے اس میں بقیہ تینوں مذاہب پر رد کر دی۔

وَالتَّخْيِيْرُ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالْعَزْمِ زِيَادَةٌ---:مذہب ثانی پر رد کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ فعل اور عزم وارادہ (یعنی ادا کرنے کی نیت کرنا) کے درمیان تخییر نص پر زیادتی ہے، اسلئے کہ نص کے ساتھ واجب، صرف "فعل" ہے، اس لئے کہ نص میں مثلاً یہ ہے "اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ" اس میں عزم کی طرف اشارہ تک بھی نہیں، اسی طرح نص توسیع پر دال ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّيْلِ" اور اس میں کوئی تخییر بَيْنَ الْفِعْلِ وَالْعَزْمُ نہیں۔

وَاسْتُدِلَّ بِاَنَّ الْمُصَلِّيْ فِيْ غَيْرِ الْاٰخِرِ مُمْتَثِلٌ---:مصنفؒ مذہب اوّل یعنی جمہور کے مذہب کی دوسری دلیل کو ذکر کر رہے ہیں اور ساتھ ساتھ مذہب ثانی پر رد بھی ہے، لیکن بطور تمہید یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ جمہور کے نزدیک واجب، وقت کے اوّل اور وسط میں ادا

ہے، جس طرح وقت کے آخر میں اداء ہے، جبکہ قاضی ابو بکر باقلانیؒ اور اکثر شوافعؒ کے نزدیک واجب، وقت کے آخر میں اداء ہے، جبکہ وقت کے اوّل اور وسط میں احد الامرین یعنی اداء یا عزم ہے۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مصلّی جب وقت کے اوّل یا وقت کے وسط میں نماز ادا کرے تو ہم اس کو ممتثل یعنی واجب پر اتیان کرنے والا شمار کرتے ہیں، اس لئے کہ اس نے قطعی طور پر نماز پڑھی ہے اور اس وجہ سے وہ ممتثل شمار نہیں کیا جاتا کہ اس نے احد الامرین (یعنی فعل اور عزم) پر اتیان کیا ہے پس اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ واجب، وقت کے اوّل اور وسط میں بھی اداء ہے نہ کہ احد الامرین۔

وَرُبَمَا يُمْنَعُ الْمُقَدِّمَةُ---: مصنفؒ، قاضی ابو بکر باقلانیؒ اور اس کے متبعین کی طرف سے وارد ہونے والے اعتراض کو نقل کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کو نہیں مانتے کہ وقت کے جزءاول یا وسط میں نماز ادا کرنے والے کو ممتثِل اس کے قطعی طور پر نماز ادا کرنے کی وجہ سے شمار کیا جاتا ہے، بلکہ اس کا ممتثل ہونا احد الامرین پر اتیان کی وجہ سے ہے ہاں! البتہ وہ احد الامرین یہاں فعل ہے نہ کہ عزم۔

فَقِيْلَ اِنَّهَا مَجْمَعٌ عَلَيْهَا---: مصنفؒ، مذکورہ اعتراض کو رد کر رہے ہیں، حاصل الرد یہ ہے کہ یہ مقدمہ (یعنی وقت کے جزءاوّل یا وسط میں نماز ادا کرنے والے کا ممتثل ہونا اس کے قطعی طور پر نماز پڑھنے کی وجہ سے ہے نہ کہ اس کے احد الامرین پر اتیان کی وجہ سے اگرچہ وہ فعل ہو) اجماعی ہے، لہذا اس کو نہ ماننا اجماع کی مخالفت ہو گی۔

أَقُوۡلُ: اَلۡاِجۡمَاعُ عَلَى الۡاِمۡتِثَالِ---: مصنفؒ مذکور رد کو رد کررہے ہیں، حاصل الرد یہ ہے کہ مقدمہ مذکورہ پر اجماع کی وجود کو ہم نہیں مانتے، اس لئے کہ مقدمہ مذکورہ پر اجماع فرع ہے وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء کے اندر وجوب صلاۃ کے اجماع پر (اور یہ اسلئے کہ کسی چیز پر امتثال اس کے واجب ہونے کا فرع ہے) حالانکہ واجب موسّع میں وقت کے اداء کے درمیان اختلاف ابھی گزرا جس میں چار مذاہب بیان کئے گئے ہیں پتہ چلا کہ اجماع ثانی موجود نہیں اور جب اجماع ثانی موجود نہیں تو اجماع اوّل بھی لغو ہوا۔

فَتَأَمَّلۡ---: اس میں یا تو اَقُوۡلُ اَلۡاِجۡمَاعُ اِلَخ---: کے ساتھ جوبات ذکر کی گئی اس کی رد کی طرف اشارہ ہے اور حاصل الرد یہ ہے کہ میں اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ امتثال، وجوب کا فرع ہے اسلئے کہ بسا اوقات وجوب نہیں ہوتا اور امتثال متحقق ہوتا ہے جیسے قبل از وقت وضو کرنا اور اسی طرح حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا۔ اور یا اس میں اصل اعتراض سے جواب آخر کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ کہ جزء آخر کے علاوہ میں نماز پڑھنے والے کا ممتثل شمار ہونا اس کے مصلّی ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ احد الامرین پر اتیان کی وجہ سے اسلئے کہ امتثال، آمر نے جس چیز کی امر کی ہو اس کے مثل پر اتیان سے عبارت ہے اور چونکہ اُمر یعنی شارع نے صلوٰۃ پر حکم کی ہے اپنے اس فرمان مبارک میں "اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ "اور احد الامرین (یعنی فعل یا عزم) پر حکم نہیں کیا ہے اسی وجہ سے نماز پڑھنے والا وقت کے جزء آخر کے علاوہ میں ممتثل، مصلی ہونے کی وجہ سے شمار کیا جاتا ہے۔ نہ کہ احد الامرین پر اتیان کی وجہ سے۔

ثُمَّ أَقُوۡلُ: اَلۡخَصۡمُ لَایَقُوۡلُ بِالۡبَدَلِیَّۃِ---: مصنفؒ دلیل مذکور (جو جمہور کے مذہب کا دلیل تھا اور ساتھ ساتھ اس میں مذہب ثانی پر رد بھی تھا) پر قاضی ابو بکر باقلانیؒ اور ان کے اَتباع کی طرف سے وارد ہونے والے اعتراض ثانی کو ذکر کررہے ہیں، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قاضی ابو بکر باقلانیؒ اوران کے اَتباع دونوں طرف سے بدلیت پر قول نہیں کرتے یعنی وہ یہ نہیں کہتے کہ اَحَدِھِمَا، اُخر سے بدل ہے، جیسے خصال کفارہ میں ہر ایک اُخر سے بدل ہے، بلکہ ان کے ہاں فعل اصل اور عزم وارادہ فرع ہے، لہذا مصلی فی غیر اُخر الوقت کا ممتثل ہونا لِاَجۡلِ کَوۡنِہٖ اٰتِیًا بِالصَّلٰوۃِ نہ کہ بوجہ اتیان باحد الامرین کے اس کے ساتھ جمہور کا استدلال کرنا ان کے خصم (یعنی مذہب ثانی والوں) کے لئے کوئی مضر نہیں۔

فائدہ---: لیکن اس سے جواب دیا جاسکتا ہے کہ عزم کو فعل سے بدل لینے پر بھی کوئی دلیل شرعی موجود نہیں اور عقل کے لئے بھی اس بدلیت کے اثبات میں کوئی دخل نہیں۔

قَالُوۡا وَلَوۡ أَتٰی بِأَحَدِھِمَا أَجۡزَأَہٗ---: مصنفؒ، ابو بکر باقلانیؒ اوران کے اَتباع کے دلیل کو ذکر کررہے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر مکلّف نے احد الامرین (یعنی فعل یا عزم) پر اتیان کی تو وہ اس کیلئے اُخر سے کافی ہوگا اور اگر اجزائے وقت میں سے کسی بھی جزء میں کسی ایک پر بھی اتیان نہیں کی یعنی دونوں کو چھوڑا تو وہ گناہگار ہوگا۔ اب احد الامرین پر اتیان کی صورت میں کفایت اور عدم عصیان کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مکلّف نے واجب پر اتیان کی ہے ،لہذا اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ فراغ ذمہ امرین میں سے کسی ایک کے ساتھ حاصل ہوگا اور جب عزم کے ساتھ بھی فراغ ذمہ حاصل ہوا تو عزم بھی واجب میں داخل ہوا۔

قُلْنَا: اَلْعِصْيَانُ مَمْنُوْعٌ---: مصنفؒ قاضی ابو بکر باقلانیؒ کے دلیل کا جواب دے رہے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کے دلیل میں مذکور دونوں جہت خطا اور غلط ہیں، جہت اوّل تو اسلئے غلط ہے کہ عزم وارادہ پر اتیان فعل سے کافی نہیں ہوتا اور اسلئے تو وقت کے جزء اُخر میں فعل کا ادا کرنا ضروری ہے اور دوسرا یہ کہ شارع نے نص میں فعل کو ذکر کیا ہے نہ کہ عزم کو اور عزم تو فعل سے پہلے ہوتا ہے اور اس کے لئے شرط ہوتا ہے اور جہت ثانی اس لئے غلط کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اول وقت میں دونوں کے چھوڑنے پر گناہگار ہوگا، اس لئے کہ اس میں کوئی گناہ نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات وقت اوّل میں بندہ نہ عزم اور نہ فعل پر اتیان کرتا ہے، بلکہ وسط یا اُخر میں اس کو ادا کرتا ہے اور باوجود اس کے اس پر شرعاً گناہگار ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا۔

وَلَوْ قِيْلَ: اَلْمُرَادُ عَدَمُ اِرَادَةِ التَّرْكِ---: مصنفؒ، قاضی ابو بکر باقلانیؒ کی دلیل کی صحت کی توجیہ کو ذکر کرکے اس کو رد کر رہے ہیں، حاصل التوجیہ یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ ہمارا مراد عزم فعل نہیں، بلکہ ہمارا مراد "عدم ارادۃ الترک" ہے پس ترک عزم، ارادہ ترک سے عبارت ہوگا اور اس کا گناہ ہونا یقینی ہے، لہذا جب ترک عزم پر گناہ کا ہونا یقینی ہوا تو عزم کا واجب ہونا اس سے ثابت ہوگا۔ وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ

قُلْنَا هُوَ مِنْ اَحْكَامِ الْاِيْمَانِ---: مصنفؒ توجیہ مذکور پر رد کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ ہمارا کلام واجب موسّع میں ہے اور عزم بمعنیٰ عدم ارادۃ الترک احکام ایمان میں سے ہے اور ان کے علامات میں سے ہے نہ کہ واجب موسّع کے احکام میں سے۔

اَلَاتَرٰی لَوْأَخَلَّ بِالْعَزْمِ---: مصنفؒ اس بات (کہ عزم بمعنی عدم ارادۃ الترک ، احکام ایمان میں سے ہے احکام واجب موسّع میں سے نہیں) پر دلیل تنویری کو پیش کررہے ہیں، حاصل اس دلیل کا یہ ہے کہ اگر مکلّف نے عزم کو چھوڑا یعنی مأموربہٖ کے ترک کا ارادہ کیا تو وہ گناہگار ہوگا اگرچہ اس کا وقت سرے سے داخل ہی نہ ہو اور اسی طرح اگرچہ وہ مأموربہٖ ابھی تک واجب بھی نہ ہو، پس پتہ چلا کہ عدم ارادہ ترک، احکام واجب موسّع میں سے نہیں، بلکہ علامات ولوازم ایمان میں سے ہے۔

فَافْهَمْ---: اس میں وقت مقام کی طرف اشارہ ہے۔

وَفِي الْبَدِيْعِ لَوْكَانَ الْعَزْمُ بَدَلًا---: مصنفؒ، بدیع نامی کتاب میں مذکور قاضی ابو بکر باقلانیؒ پر وارد ہونے والے اعتراض کو ذکر کررہے ہیں، حاصل الاعتراض یہ ہے کہ اگر عزم، فعل سے بدل ہوتا تو بدل کے ساتھ تو مبدل منہ کا سقوط حاصل ہوتا ہے، جیسے تیمم بدل ہے وضوسے اور تیمم کے ساتھ وضو ساقط ہو جاتا ہے، حالانکہ عزم کے ساتھ ، فعل ساقط نہیں ہوتا، پس پتہ چلا کہ عزم، فعل سے بدل نہیں؟

وَالْجَوَابُ: مَنْعُ الْمُلَازَمَةِ---: جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم آپ کے ملازمے کو تسلیم نہیں کرتے (یعنی اداء کا ساقط ہونا عزم پر اتیان کی صورت میں) اسلئے کہ یہ ملازمہ تب ہوتا جب ہم عزم کو اداء سے بدل لیتے، حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ عزم، وجوب اداء سے بدل ہے اور اس میں پھر شک نہیں کہ عزم پر اتیان کی صورت میں وجوب اداء ساقط ہو جاتا ہے اور ابو بکر باقلانیؒ اور اس کے اَتباع نے بھی عزم کے ساتھ وجوب اداء کے ساقط ہونے کی التزام کی ہے۔

قَالُوْا: لَوْكَانَ وَاجِبًا اَوَّلًا---: مذہب رابع جو بعض احناف کا مذہب ہے پر دلیل کو ذکر کر رہے ہیں، ان کا مذہب یہ تھا کہ ادائے واجب موسع کا وقت آخری وقت ہے، اس لئے کہ اگر واجب موسع اوّل وقت میں واجب ہوتا تو اس کے تاخیر پر مکلّف گناہگار ہوتا لٰکِنَّ التَّالِيَ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهُ، تالی ظاہر ہے، اس لئے کہ کسی کے نزدیک بھی وقت کے اندر تاخیر کرنے پر گناہ نہیں اور ہر جو وجہ ملازمہ ہے تو وہ یہ ہے کہ جب اول وقت میں واجب ادا نہ ہوا تو وقت واجب سے تاخیر لازم ہوا اور وقت واجب سے تاخیر کرنے پر مکلّف گناہگار ہوتا ہے، اس لئے اس کا گناہگار ہونا ضرور لازم ہوگا؟

قُلْنَا: مَمْنُوْعٌ، وَإِنَّمَا يَلْزَمُ---: جواب یہ ہے کہ آپ کا مذکور ملازمہ ہمیں تسلیم نہیں، یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اگر واجب موسّع اوّل وقت میں ادا نہ کیا گیا تو تاخیر پر گناہگار ہونا لازم آتا ہے اسلئے کہ عصیان تب لازم ہوتا جب یہ واجب، واجب مضیّق ہوتا جس میں وقت، مؤدّٰی کے لئے معیار ہوتا ہے، بلکہ یہاں واجب، موسّع ہے اور واجب موسّع میں کل وقت سے تاخیر کی صورت میں عصیان لازم ہوتا ہے نہ کہ جزء اوّل اور وقت اوّل سے تاخیر کی صورت میں۔

مسألة: اَلسَّبَبُ فِيْ الْمُوَسَّعِ اَلْجُزْءُ الْاَوَّلُ عَيْنًا عِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ لِلسَّبْقِ وَعِنْدَ عَامَّةِ الْحَنَفِيَّةِ بَلْ مُوَسِعًا اِلَى الْاٰخِرِ كَالْمُسَبَّبِ وَعِنْدَ زُفَرَ اِلٰى مَا يَسَعُ الْاَدَاءَ وَبَعْدَ الْخُرُوْجِ فَالْكُلُّ وَرُوِىَ عَنْ اَبِي الْيُسْرِ اَنَّ الْاٰخِيْرَ مُتَعَيَّنٌ حِيْنَئِذٍ وَاسْتُدِلَّ بِالْاِجْمَاعِ عَلَى الْوُجُوْبِ عَلٰى مَنْ اَسْلَمَ اَوْ بَلَغَ فِيْ وَسْطِ الْوَقْتِ وَيُمْكِنُ اَنْ يُّقَالَ اِنَّهُ اَلْاَوَّلُ فِيْ حَقِّهِمَا فَتَدَبَّرْ **فَرْعٌ**: صَحَّ عَصْرُ يَوْمِهٖ فِي النَّاقِصِ لَا اَمْسِهٖ لِاَنَّ سَبَبَهٗ اَيِ الْجُمْلَةُ نَاقِصٌ مِّنْ

وَجْهٍ فَلَايَتَاَدّٰى بِالنَّاقِصِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَاعْتُرِضَ بِلُزُوْمِ صِحَّتِهٖ اِذَاوَقَعَ بَعْضُهٗ فِي النَّاقِصِ وَبَعْضُهٗ فِي الْكَامِلِ فَعَدَلَ اِلٰى اَنَّ الْكُلَّ كَامِلٌ اِعْتِبَارًا بِالْغَلَبَةِفَالْوَاجِبُ بِهٖ كَامِلٌ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَوَرَدَمَنْ اَسْلَمَ فِي النَّاقِصِ فَلَمْ يُصَلِّ فِيْهِ لَايَصِحُّ فِيْ نَاقِصٍ غَيْرِهٖ مَعَ تَعَذُّرِ الْاِضَافَةِفِيْ حَقِّهٖ اِلَى الْكُلِّ فَاُجِيْبَ بِمَنْعِ عَدَمِ الصِّحَّةِفَاِنَّهٗ لَارِوَايَةَ عَنِ الْمُتَقَدِّمِيْنَ فَيَلْزَمُ الصِّحَّةُ وَالْحَقُّ اَنْ لَّانَقْصَ فِي الْوَقْتِ لِذَاتِهٖ وَاِنَّمَالَزِمَ الْاَدَاءَ بِالْعَرَضِ فَيُتَحَمَّلُ فِي الْاَدَاءِلِشَرَفِهٖ دُوْنَ غَيْرِهٖ۔

ترجمہ: شوافع کے نزدیک سبب، واجب موسع میں بعینہٖ جزءاوّل ہے اس کے سابق ہونے کی وجہ سے اور عام احناف کے نزدیک (جزءاوّل ہے لیکن) اُخر جزءتک موسّع ہو کر مثل مسبَّب کے اورزفرؒ کے نزدیک (سببیّت منتقل ہو گی) اس جزءتک جس میں اداء ہو سکے اور خروج (وقت) کے بعد کل (وقت) (سبب) ہو گا اور ابوالیسر سے مروی ہے کہ (جزء) اُخیر متعین ہے اس وقت (یعنی خروج کے وقت) اور استدلال پکڑا گیا ہے اجماع کے ساتھ اس شخص پر وجوب کا جس نے درمیان وقت میں اسلام لایا ہو یا بالغ ہوا ہو۔ اور ممکن ہے کہ (جواب میں) کہا جائے کہ بے شک وہ (جزءمدرَک) اوّل ہے ان دونوں کے حق میں پس تو اس میں غور کر۔

فرع: آج کے عصر کی نماز کو ناقص وقت میں (پڑھنا) صحیح ہے نہ کہ کل کی اس لئے کہ اس کی سبب یعنی جملہ وقت ناقص من وجہٍ (اور کامل من وجہٍ) ہے پس من کل الوجوہ ناقص وقت میں اداء نہیں ہو گا اور اس (عصر الامس) کی صحت کی لزوم پر اعتراض کی گئی ہے جب اس کے بعض کو ناقص وقت اور بعض کو کامل وقت میں اداء کیا جائے پس اس (بات کی) طرف میلان کی کہ کل وقت کامل ہے غلبہ کو اعتبار دیتے ہوئے پس جو واجب ہو گا اس کے ساتھ وہ کامل من کل وجہٍ ہو گا پس اس پر یہ اعتراض

وارد ہوا کہ وہ شخص جو ناقص وقت میں اسلام لائے اور اس میں نماز نہ پڑھے تو اس کی قضاء اس دن کے غیر کے ناقص وقت درست نہیں ساتھ اس کے حق میں اضافت کی کل کی طرف متعذر ہونے کے پس جواب دیا گیا ہے کہ عدم صحت ممنوع ہے اسلئے کہ اس (عدم صحت) پر متقدمین سے کوئی روایت نہیں پس (قول علی) الصحۃ لازم ہو گا اور حق یہ ہے کہ وقت میں بالذات کوئی نقص نہیں بلکہ نقصان اداء کو بالعرض لازم ہوتا ہے پس اس (نقصان وقت) کو اداء میں اس کی شرافت کی وجہ سے برداشت کیا جائے گا نہ کہ اس کے غیر میں۔

تشریح: مسألۃ نمبر (5)---: ماقبل مسئلہ میں یہ بات گزر گئی کہ واجب موسّع میں ادائے واجب کا وقت، کل وقت ہے، اب اس مسئلہ میں مصنفؒ یہ بیان کر رہے ہیں کہ واجب موسّع کے وجوب کا سبب کیا ہے تو اس میں تو اتفاق ہے کہ کل وقت سبب نہیں، اس لئے کہ مسبب، سبب سے پیچھے آتا ہے تو اگر کل وقت سبب ہو تو مسبب (مثلاً نماز) کا قضاء ہونا لازم آئے گا۔ پس جب کل وقت سبب نہیں تو کوئی جزء سبب ہو گا اب اس میں اختلاف ہے کہ وہ کونسا جزء ہے تو مصنفؒ اس میں چار مذاہب کو ذکر کر رہے ہیں۔

مذہب اول: **اَلسَّبَبُ فِي الْمُوَسَّعِ**---: شوافعؒ کا مذہب یہ ہے کہ وقت کا جزء اوّل معین طور پر، سبب وجوب ہے، اس لئے کہ یہ سابق ہے اور اس کا کوئی مزاحم نہیں۔

مذہب ثانی: **وَعِنْدَ عَامَّةِ الْحَنَفِيَّةِ بَلْ مُوَسَّعًا إِلَى الْاَخِيْرِ**---: عام احناف کے نزدیک ہر جزء سبب وجوب ہے، لہٰذا اگر جزء اوّل سے اقتران تحریمہ ہوا تو وہ سبب ہو گا، اور اگر اس کے ساتھ تحریمہ کا اقتران نہیں ہوا تو سببیت انتقال کریگا جزء اوّل سے جزء ثانی کی

طرف اوراسی طرح سببیت انتقال کرتا رہے گا یہاں تک کہ آخری جزء تک پہنچے گا جس طرح اداء (یعنی مسبب) سبب کے انتقال کی وجہ سے منتقل ہوتا ہے۔

مذہب ثالث: وَعِنۡدَ زُفَرَ اِلٰی مَا یَسَعُ الۡاَدَاءَ---: امام زفرؒ کے نزدیک سبب ہر وہ جزء ہے جس کے ساتھ تحریمہ کا اقتران ہوا ہو، لیکن اس میں سببیت کا انتقال اس جزء تک ہوگا جس میں اداء وقت کے اندر ہو سکتا ہو۔

وَبَعۡدَ الۡخُرُوۡجِ فَالۡكُلُّ---: اور اگر کل وقت خارج ہوا تو پھر احناف کے ہاں بالاتفاق سبب وجوب کل وقت ہوگا۔

مذہب رابع: وَرُوِیَ عَنۡ اَبِی الۡیُسۡرَ---: اور ابو یسر کے نزدیک کل وقت کے خارج ہونے کی صورت میں سبب وجوب وقت کا آخری جزء ہے۔

وَاسۡتُدِلَّ بِالۡاِجۡمَاعِ عَلَی الۡوُجُوۡبِ---: مصنفؒ امام شافعیؒ کے مذہب پر رد کر رہے ہیں، رد کا حاصل یہ ہے کہ اگر وقت کا جزء اوّل، واجب موسّع کے لئے سبب ہوتا تو وہ شخص جو وقت کے درمیان میں مسلمان ہو جائے یا صبی بالغ ہو جائے تو ان پر صلوٰۃ واجب نہ ہونا چاہئے تھا، لٰکِنَّ التَّالِیَ بَاطِلٌ فَالۡمُقَدَّمُ مِثۡلُهٗ۔ اب ہر جو وجہ وجہ بطلان التالی ہے تو وہ اجماع ہے ان کے اوپر صلوٰۃ کے واجب ہونے پر اور ہر جو وجہ ملازمہ ہے تو وہ یہ کہ سبب (یعنی وقت کے جزء اول) میں وہ اہل نہیں تھا صلوٰۃ کا، پس پتہ چلا کہ وقت، جزء اوّل ہے، لیکن اس سے سببیت منتقل ہو کر آخر تک چلتا رہتا ہے ورنہ اگر معیّن طور پر صرف جزء اوّل سبب وجوب ہوتا تو مذکورہ دونوں شخصوں پر نماز واجب نہ ہوتا، لیکن ایسا نہیں۔

وَيُمْكِنُ اَنْ يُّقَالَ---: مصنفؒ، شوافعؒ کی طرف سے جواب دے رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ مراد جزءاول سے اعم ہے خواہ وہ حقیقی ہو یا اضافی اور حقیقی وہ ہے جو وقتِ واجب کے جمیع اجزاء کے بنسبت اوّل ہو اور اضافی وہ ہے جو ان اجزاء کے بنسبت اول ہو جس میں عبد اھل بن گیا ہے اس واجب موسّع کا۔ پس جب اول اضافی موجود ہے تو سبب موجود ہوا اور اس پر نماز واجب ہو گا۔

فَتَدَبَّرْ---: اس میں اشارہ کہ مذکورہ توجیہ، تَوْجِيْهُ الْقَوْلِ بِمَالَا يَرْضٰى قَائِلُهٗ کے قبیل سے ہے، اس لئے کہ شافعیؒ اوّل حقیقی کے سبب ہونے کا قائل ہے، اوّل اضافی جو بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْمُدْرِكِ وَالْمُكَلَّفِ ہے ان کا قائل نہیں۔

مسألة نمبر (6) فَرْعٌ صَحَّ عَصْرُ يَوْمِهٖ فِي النَّاقِصِ لَا أَمْسِهٖ---: مصنفؒ احنافؒ کے مذہب پر تفریع کر رہے ہیں، احنافؒ کا مذہب یہ تھا کہ سببیت جزءاول سے ہوتا ہوا جزء اخیر تک منتقل ہوتا رہتا ہے اور کل وقت کے خروج کے بعد کُل وقت سبب ہوتا ہے، لہذا آج کے دن کے عصر کے نماز کو مکروہ وقت میں پڑھنا احنافؒ کے ہاں درست ہو گا، اسلئے کہ تکبیر تحریمہ کا اقتران مکروہ وقت کے ساتھ آیا ہے جو کہ سبب وجوب ہے پس جب اس پر وجوب ناقص آیا تو اس وقت میں ادا بھی ناقص ہو گا تو ادا كَمَا وَجَبَ ہونے کی وجہ سے درست ہو گا اور کل کے عصر کے نماز کو مکروہ وقت (یعنی اِصفرارُ الشمس) میں پڑھنا درست نہیں، اسلئے کہ اس کا سبب کامل وقت تھا جو من وجہٍ ناقص اور من وجہٍ کامل تھا، لہذا اس (قضاء) کو من کل الوجوہ ناقص وقت میں پڑھنا درست نہ ہو گا، کیونکہ یہ ادا كَمَا وَجَبَ نہ ہو گا۔

وَاعْتُرِضَ بِلُزُوْمِ صِحَتِهٖ اِذَاوَقَعَ---: مصنفؒ مذکورہ تفریع پر اعتراض کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل تفریع سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ کل کے عصر کے قضاء نماز کے لئے جو سبب ہے وہ ناقص من وجہ اور کامل من وجہٍ ہے تو اب مناسب یہ تھا کہ جب اس کو آج وقت کے وسط میں شروع کیا جائے اور ناقص وقت کے اندر ختم کیا جائے یعنی بعض اداء کامل وقت میں ہوا اور بعض ناقص وقت میں تو یہ اداء کما وجب ہونے کی وجہ سے درست ہونا چاہئے تھا، حالانکہ آپ ان کو درست نہیں کہتے؟

فَعَدَلَ اِلٰى اَنَّ الْكُلَّ---: مصنفؒ مذکور اعتراض سے جواب کو مذکورہ تفریع سے پہلو تہی کرتے ہوئے دے رہے ہیں، یعنی ہم دلیل اوّل سے تجاوز کر کے دلیل آخر کو اختیار کرتے ہیں، اور وہ یہ کہ کل کے عصر کے قضاء نماز کو وقت ناقص میں پڑھنا اسلئے درست نہیں کہ سبب وجوب کل وقت ہے جو کہ اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے، لہذا "وَلِلْاَكْثَرِ حُكْمُ الْكُلِّ" کے قاعدہ کے تحت صلوٰۃ العصر کامل طور پر واجب ہوگا اور جب وجوب کامل آیا تو ادا بھی اسی طرح کامل ہوگا، اس لئے کہ ادا وجوب کے موافق ہوتا ہے، پس اس کا قضاء عصر یوم کے ناقص وقت میں جائز نہ ہوگا۔

فَوَرَدَمَنْ اَسْلَمَ فِى النَّاقِصِ---: مصنفؒ، عدول کے بعد جو دلیل اختیار کیا گیا اس پر وارد ہونے والے اعتراض کو ذکر کر رہے ہیں، حاصل الاعتراض یہ ہے کہ جب کوئی شخص وقت ناقص میں مسلمان ہو جائے اسی طرح صبی، بالغ ہو جائے اور عورت حیض سے پاک ہو جائے اور اسی وقت نماز نہ پڑھے تو سبب وجوب ان کے حق میں ناقص وقت ہوگا تو چاہئے کہ آج کے ناقص وقت میں ان کا قضاء پڑھنا درست ہو (اس لئے کہ کل وقت تو ان کے حق

میں سبب نہیں بن سکتا، کیونکہ وہ وقت کے کامل حصہ میں مکلف نہیں تھے) حالانکہ آج کے وقت ناقص میں ان کا قضاء پڑھنا درست نہیں؟

فَأُجِيْبَ بِمَنْعِ عَدَمِ الصِّحَّةِ---: جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان حضرات کا قضاء آج کے وقت ناقص میں پڑھنا درست ہے، اس لئے کہ اس کے عدم صحت پر متقدمین سے کوئی روایۃ منقول نہیں، پس ان کے نماز کے صحت پر قول کرنا ضروری ہے۔

وَالْحَقُّ أَنَّهٗ لَانَقْصَ فِي الْوَقْتِ لِذَاتِهٖ---: مصنفؒ مذکورہ اعتراض سے دوسرے جواب کو ذکر کر رہے ہیں، حاصل الجواب یہ ہے کہ اوقات تمام اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہیں ان میں سے کوئی وقت بالذات ناقص نہیں ہاں! اس میں جو نقص لازم آتا ہے وہ بالعرض ہے، یعنی عارض کی وجہ سے ہے جو کہ تشبّہ ہے کفّار کی عبادت کے ساتھ اس لئے کہ وہ طلوع اور غروبِ شمس کے اوقات میں اپنی عبادت کرتے ہیں۔

فَيُتَحَمَّلُ فِي الْاَدَاءِ لِشَرَفِهٖ دُوْنَ غَيْرِهٖ---: لہٰذا اسی دن اداء کی صورت میں اس نقصان وقت کو برداشت کیا جائے گا ادا کی شرافت اور برکت کی وجہ سے کیونکہ اس میں عبادت کی طرف اتیان اس کے وقت خاص میں کی گئی اور اداء کی شرافت وبرکت سے وہ نقصان بھی ختم ہو جائے گا، لیکن قضاء میں جب وہ شرافت وبرکت نہیں کہ وقت کی نقصان کو برداشت کر سکے اسلئے اس کو کامل وقت میں ادا کیا جائے گا اور یہ ہی وجہ ہے قضاء کے وقت ناقص میں جائز نہ ہونے کی۔ فَافْهَمْ

مسألة: لَايَنْفَصِلُ الْوُجُوْبُ عَنْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِي الْبَدَنِيِّ عِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ بِخِلَافِ الْمَالِيِّ كَالزَّكٰوةِ بِدَلِيْلِ عَدَمِ الْاِثْمِ بِالتَّاخِيْرِ وَالسُّقُوْطِ بِالتَّعْجِيْلِ اَقُوْلُ يَرِدُ الْوُضُوْءُ

قَبْلَ الْوَقْتِ وَاَمَّاالْحَنْفِیَّةُفَقَالُوْابِالْاِنْفِصَالِ مُطْلَقًافَمَنْ حَاضَتْ اٰخِرًاالَاقَضَاءَ عَلَیْهَا بِخِلَافِ مَنْ طَهُرَتْ اٰخِرًاوَاسْتَدَلُّوْابِوُجُوْبِ الْقَضَاءِعَلٰی نَائِمٍ كُلَّ الْوَقْتِ وَهُوَ فَرْعُ الْوُجُوْبِ وَالْاِتِّفَاقُ عَلٰی اِنْتِفَاءِوُجُوْبِ الْاَدَاءِعَلَیْهِ لِعَدَمِ الْخِطَابِ حَذرًاعَنِ اللَّغْوِقِیْلَ وَاِنَّمَایَلْزَمُ اللَّغْوُلَوْكَانَ مُخَاطَبًابِالْفِعْلِ اَلْاٰنَ بَلْ هُوَمُخَاطَبٌ بِهٖ بَعْدَالْاِنْتِبَاهِ كَالْخِطَابِ لِلْمَعْدُوْمِ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْكَلَامَ فِي الْخِطَابِ تَنْجِیْزًاوَالْخِطَابُ بِالْمَعْدُوْمِ اِنَّمَا یَصِحُّ تَعْلِیْقًاوَلَافَرْقَ فِیْ هٰذَاالْخِطَابِ بَیْنَ الصَّبِیِّ وَالْبَالِغِ بِخِلَافِ الْاَوَّلِ فَعَلٰی هٰذَا لَوْ اِنْتَبَهَ الصَّبِیُّ بَالِغًالَاقَضَاءَعَلَیْهِ اِلَّااِحْتِیَاطًاوَمَاقِیْلَ اِنَّ الْوُجُوْبَ لَازِمٌ بِعَقْلِیَّةِ الْحُسْنِ كَمَاهُوَمَذْهَبُنَافَیَرِدُعَلَیْهِ اَنَّهُ یَلْزَمُ ثُبُوْتُهُ بِدُوْنِ الشَّرْعِ وَلَمْ یَقُلْ بِهٖ اَحَدٌمِّنَّا كَیْفَ وَلَیْسَ لَنَااَصْلٌ خَامِسٌ۔

ترجمہ: شوافعؒ کے نزدیک عبادات بدنیہ میں نفس وجوب،وجوبِ اداء سے جدا نہیں ہوتا برخلاف (عبادات)مالیہ کے جیسے زکوٰۃ اس دلیل پر کہ تاخیر پر کوئی گناہ نہیں اور جلدی کے ساتھ (اداء کرنے پر) (ذمہ سے)ساقط ہوجاتاہے میں کہتاہوں کہ اس پر وضو قبل الوقت کے ساتھ اعتراض وارد ہوتاہے اور ہرجو احناف ہیں تو وہ کہتے ہیں کہ مطلقاً منفصل ہوسکتاہے پس جو عورت آخری وقت میں حیض والی ہوگی تواس پر قضاء نہیں ہوگا برخلاف اس عورت کے جو آخری وقت میں پاک ہوگی اورانہوں نے اس شخص جو کل وقت میں سویاہوا ہو پر قضاء کے واجب ہونے سے استدلال کی ہے اور یہ (قضاء)وجوب کی فرع ہے اور (ہرجو)اتفاق ہے نائم پر وجوب اداء کے منتفی ہونے پر تو وہ خطاب کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہے اس کو لغو سے بچانے کے لئے کہا گیاہے کہ (خطاب کا)لغو ہوناتب لازم آتاجب وہ (نائم کل الوقت)اسی وقت بالفعل مخاطب ہوتابلکہ وہ بیدار ہونے کے بعد اس کے ساتھ مخاطب ہوتاہے جیسے معدوم کی طرف

خطاب کرنا اور جواب یہ ہے کہ کلام خطاب تنجیزی میں ہے اور معدوم کو خطاب تعلیقی صحیح ہوتا ہے اور اس خطاب تعلیقی میں پھر بچے اور بالغ کے درمیان فرق نہیں برخلاف اوّل (یعنی خطاب تنجیزی کے) پس اس تقدیر پر (کہ ہمارا کلام خطاب تنجیزی میں ہے) اگر بچہ بالغ ہوکر خواب سے بیدار ہوا تو اس پر قضاء نہیں مگر احتیاطی طور پر اور وہ جو کہا گیا ہے کہ وجوب لازم ہے حسن کے عقلی ہونے کی وجہ سے جیسا کہ وہ ہمارا مذہب ہے پس اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس کا ثبوت بدون شرع کے لازم آتا ہے اور ہم میں سے کسی نے بھی اسپر قول نہیں کیا ہے اور کس طرح (اس پر قول کریں گا اور حال یہ) کہ ہمارے لئے پانچویں اصل نہیں ہے (کیونکہ عقل ہمارے نزدیک مثبِت نہیں)۔

تشریح: مسألة نمبر (7)---: اس مسئلہ میں مصنفؒ ایک اور مسئلہ مختلف فیہ کو بیان کررہے ہیں، احنافؒ اور شوافعؒ کا اس میں اختلاف ہے کہ نفس وجوب کا انفصال وجوب ادا سے آسکتا ہے یا نہیں، لیکن مسئلہ میں تحقیق شروع کرنے سے قبل بطور تمہید یہ جاننا ضروری ہے کہ نفس وجوب اور وجوب اداء کس چیز سے عبارت ہے۔

تمہید: (1) نفس وجوب: "هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ شُغْلِ ذِمَّةِ الْمُكَلَّفِ بِأَدَاءِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ" یعنی نفس وجوب عبارت ہے مامور بہٖ کے ادا کے ساتھ مکلّف کے ذمّے کو مشغول کرنے سے اور (2) وجوب اداء: "هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ طَلَبِ الْمُكَلَّفِ بِفَرَاغِ ذِمَّتِهٖ عَنْ اَدَائِهٖ" یعنی وجوب اداءِ عبارت ہے مکلّف کے ذمّے کی فراغت کو طلب کرنا مامور بہٖ کے اداء کرنے کے ساتھ سے۔

لَایَنْفَصِلُ الْوُجُوْبُ عَنْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ---: شوافعؒ کے نزدیک نفس وجوب، وُجوبِ اداءسے عبادت بدنی میں منفصل نہیں ہوسکتا، لیکن عبادت مالیہ مثلاً زکوٰۃ میں منفصل ہوسکتا ہے۔

بِدَلِیْلِ عَدَمِ الْاِثْمِ بِالتَّاخِیْرِ---: مصنفؒ، شوافعؒ کی پہلی دلیل کو ذکر کررہے ہیں، حاصل الدلیل یہ ہے کہ اگر عبادت مالیہ میں تاخیر پر عدم اثم ہو (مقدم) تو نفس وجوب کا انفصال وجوبِ اداسے آئے گا (تالی) لٰکِنَّ الْمُقَدَّمَ حَقٌّ فَالتَّالِیْ مِثْلُہٗ، اب ہر جو وجہ حقانیّت مقدم ہے تو وہ کتاب میں مذکور ہے اور ہر جو وجہ ملازمہ ہے تو وہ یہ ہے کہ جب تاخیر پر گناہ نہیں، اس لئے کہ عبادت مالیہ مثلاً زکوٰۃ میں نفس وجوب نصاب کے مالک ہونے کی وجہ سے آتا ہے اور وجوب اداء فی الفور نہیں ہوتا، بلکہ بعد تمام الحول آتا ہے، لہٰذا اگر صاحب نصاب حولانِ حول سے قبل فوت ہوجائے تو بالاتفاق گناہگار نہیں ہوتا پس جب تاخیر پر گناہ گار نہیں ہوا تو ضرور بالضرور یہ لازم ہوگا کہ نفسِ وجوب، وجوب اداءسے منفصل ہوسکتا ہے۔

وَالسُّقُوْطُ بِالتَّعْجِیْلِ---: دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر مکلّف زکوٰۃ کو حولانِ حول سے قبل جلدی سے ادا کرے تو زکوٰۃ اس کے ذمّے سے ساقط ہوجاتا ہے تو اس سے بھی معلوم ہوا کہ نفس وجوب ہے اس لئے کہ سقوط عن الذمۃ بغیر وجوب کے متصور نہیں اور وجوبِ ادا نہیں، کیونکہ اس کا شرط جو حولانِ حول ہے وہ موجود نہیں پھر نفسِ وجوب، وجوب اداء سے جُدا ہوا۔

أَقُوْلُ: يَرِدُ الْوُضُوْءُ قَبْلَ الْوَقْتِ---: مصنفؒ، شوافعؒ پر اعتراض کر رہے ہیں کہ وضو عبادات بدنیہ میں سے ہے اور اگر مکلّف اس کو قبل الوقت کرے تو اس کے ساتھ وجوب اس کے ذمّے سے ساقط ہو جاتا ہے، حالانکہ سقوط واجب، نفس وجوب سے پہلے متصور نہیں ،پس پتہ چلا کہ نفس وجوب وقت سے پہلے بھی موجود ہے، جبکہ وجوب اداء دخول وقت کے بعد موجود ہو گا یہاں بھی نفسِ وجوب ،وجوبِ اداء سے جدا ہوا تو عبادات بدنیہ میں بھی انفصال حاصل ہوا نفسِ وجوب کا وجوب اداء سے، حالانکہ آپ اس کو نہیں مانتے۔

وَاَمَّا الْحَنَفِيَّةُ فَقَالُوْا بِالْاِنْفِصَالِ مُطْلَقًا---: احنافؒ کے نزدیک نفسِ وجوب، وجوبِ اداء سے مطلقاً جدا ہو سکتا ہے (خواہ وہ عبادات بدنیہ میں ہوں یا عبادات مالیہ میں)۔

فَمَنْ حَاضَتْ آخِرًا---: مصنفؒ، احنافؒ کے اصل پر تفریع کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب عورت وقت کے آخر میں حائضہ ہو جائے تو اس پر اس نماز کی قضاء نہیں، اگرچہ نفسِ وجود متحقق ہے اس کے حق میں پس وجوبِ اداء، نفسِ وجوب سے جُدا ہوا

بِخِلَافِ مَنْ طَهُرَتْ اٰخِرًا---: یہ تفریع کا جزء ثانی ہے جو کہ ایجابی ہے اور حاصل اس کی یہ ہے کہ جب وقت کے آخر میں حائضہ ، حیض سے پاک ہو جائے تو اس پر وجوبِ اداء اس وقت متحقق ہو گا اسلئے کہ اب وہ طاہرہ اور صالحہ للاداء بن گئی ہے اور جب وجوب اداء متحقق ہوا اور اس نے اداء نہیں کی تو وجوبِ قضاء اس پر مرتب ہو گا، پس اس کا قضاء کرنا اس پر واجب ہو گا۔

وَاسْتَدَلُّوْا بِوُجُوْبِ الْقَضَاءِ---: مصنفؒ، احنافؒ کے دلیل کو ذکر کر رہے ہیں، حاصل الدلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تمام وقت صلوٰۃ میں سو رہا ہو تو پھر اس اس پر قضاء واجب

ہو گی، اسلئے کہ وجوبِ قضاء فرع ہے نفسِ وجوب کا، پس اس سے معلوم ہوا کہ نفسِ وجوب اس نائم علی کل الوقت پر تھا، اسلئے اس پر وجوبِ قضاء بھی ہے۔ اور بالاتفاق (بَيْنَنَاوَبَيْنَ الشَّوَافِعِ) اس پر وجوب اداء نہیں، اس لئے کہ وجوبِ اداء خطاب کے ساتھ آتا ہے اور نائم کی طرف خطاب متوجّہ نہیں اور یہ اسلئے کہ اگر خطاب اس کی طرف متوجّہ کیاجائے تو خطاب کی لغویت لازم آئیگی، اس لئے کہ وہ حالتِ نوم میں خطاب کا ادراک نہیں کر سکتا۔

الحاصل! جب نائم فی کل الوقت پر نفسِ وجوب ہے، جس کی وجہ سے اس پر قضاءلازم آتی ہے اور وجوبِ اداءاس پر نہیں، کیونکہ خطاب اس کی طرف متوجہ نہیں تو یوں نفسِ وجوب کا انفصال، وجوبِ اداء سے آیا۔ وَهُوَالْمَطْلُوْبُ

قِيْلَ اِنَّمَايَلْزَمُ اللَّغْوُ---: مصنفؒ، احنافؒ کے دلیل پر وارد ہونے والے اعتراض کو نقل کررہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ نائم فی کل الوقت پر وجوبِ اداء نہیں، بلکہ اس پر وجوبِ اداء ہے، کیونکہ خطاب اس کی طرف متوجہ ہے اور اگر آپ یہ کہے کہ پھر تو لغویّتِ خطاب لازم آئے گا، تو ہم کہتے ہیں کہ خطاب کا لغو ہونا تب لازم آتا جب نائم مأموربہ کے فِي الفورأداء کرنے پر مخاطب ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ خواب سے بیداری کے بعد خطاب اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے یعنی اے نائم جب تو خواب سے بیدار ہو تب نماز پڑھنا، پس اس کی طرف خطاب کا متوجہ ہونا ایسا ہے جیسے معدوم کی طرف خطاب کرنا اور معدوم کی طرف خطاب بر تقدیر وجود ہوتا ہے اور یہ خطاب درست ہے۔ اِسلئے کہ تمام خطابات شارع وحی کے دوران، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حیات میں ہوئی ہے اور تمام لوگوں کے حق میں ہیں، خواہ اس وقت موجود تھے یا نہ تھے، چنانچہ قرآن

کریم میں ہے "وَاُوْحِیَ اِلَیَّ هٰذَاالْقُرْآنُ لِاُنْذِرَکُمْ بِهٖ وَمَنْ بَلَغَ"پس جب معدوم کی طرف خطاب درست ہے تونائم کی طرف بھی درست ہو گا۔

وَالْجَوَابُ:اَنَّ الْکَلَامَ---:حاصل الجواب یہ ہے کہ آپ کااعتراض تب وارد ہوتا ہے جب وجوبِ اداء کااثبات خطاب تعلیقی کے ساتھ بھی مثل خطاب تنجیزی کے درست ہوتا حالانکہ وجوب اداء صرف خطاب تنجیزی کے ساتھ آتاہے پس ہر جونائم ہے تواس کے حق میں چونکہ خطاب تنجیزی متصور نہیں اسلئے اس پروجوب ادانہیں اور نفسِ وجوب چونکہ اس کے حق میں موجود ہے لہذا نفسِ وجوب کاانفصال وجوب اداء سے آئے گاوَھُوَالْمَطْلُوْبُ!

وَالْخِطَابُ لِلْمَعْدُوْمِ اِنَّمَايَصِحُّ تَعْلِيْقًا---:اور معدوم کے حق میں بھی جو خطاب ہے تووہ خطاب تعلیقی ہے،اسلئے اس میں بھی نفس وجوب کاانفصال،وجوب اداء سے آتاہے

وَلَافَرْقَ فِیْ هٰذَاالْخِطَابِ---:اوراس خطاب (تعلیقی)میں صبی اور بالغ کے درمیان میں فرق نہیں،برخلاف خطاب تنجیزی کے اس لئے کہ وہ بالغ،سمجھداراور بیدارآدمی کو ہوتا ہے نہ کہ صبی،مریض اورنائم کے ساتھ۔

فَعَلٰی هٰذَالَوِانْتَبَهَ الصَّبِیُّ بَالِغًا---:پس اس تقریر پر ہماراکلام،خطاب تنجیزی میں ہے نہ کہ تعلیقی میں اگر صبی وقت سے پہلے سویاہواہواوروقت آنے کے بعداس پرحالت نوم میں گزرجائے اورجب وہ بیدارہوتوبالغ ہوتواس پراس نماز کی قضاء نہیں،اس لئے کہ وقت صلوٰۃ میں خطاب تنجیزی اس کی طرف متوجہ نہیں اوروجوبِ قضاء،وجوبِ اداءپر متفرع ہوتاہےاوروجوب اداءخطاب تنجیزی کے ساتھ آتاہےاوروہ اس کی طرف متوجہ نہیں ہاں!احتیاطاًاگر قضاءکریں تواس میں کوئی حرج نہیں۔

وَمَاقِیْلَ---: مصنفؒ صاحب التلویح علامہ تفتازانیؒ کے دلیل کو (اس بات پر کہ نفس وجوب، وجوبِ اداء سے منفصل ہو سکتا ہے) پیش کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ نفسِ وجوب، وجوبِ اداء سے منفصل ہو سکتا ہے اسلئے کہ نفسِ وجوب ثابت ہے عقلیت حُسن کے ساتھ (یعنی نفس وجوب لازم ہے فعل کے ساتھ اور حسن اور قبح افعال میں عند الاحناف چونکہ عقلی ہیں اور عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عقل ان پر حکم لگائے کہ اس کا مرتکب مستحق مدح فِی الدنیا اور مستحق ثواب فِی الاٰخرۃ ہے اور استحقاقِ مدح و ثواب چونکہ فراغ ذمہ کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں اور فراغ ذمّہ، اشتغال ذمہ کا مقتضی ہے اور اشتغال ذمّہ بغیر نفسِ وجوب کے نہیں آسکتا تو نفسِ وجوب، فعل کے ساتھ لازم ہوگا اور اس کا وجود قبل ورود الشرع ہوگا یعنی شارع کے خطاب سے قبل نفسِ وجوب موجود ہوگا) اور وجوبِ اداء ثابت ہے ورود شرع کے ساتھ، پس جب نفس وجوب قبل الخطاب موجود ہوا اور وجوب اداء بعد الخطاب وجود میں آتا ہے تو نفسِ وجوب، وجوب اداء سے منفصل ہوگا۔

فَیَرِدُ عَلَیْہِ اَنَّہٗ یَلْزَمُ ثُبُوْتُہٗ بِدُوْنِ الشَّرْعِ---: مصنفؒ، مذکورہ دلیل پر رد کر رہے ہیں، حاصل الرد یہ ہے کہ مذکورہ دلیل کے بناء پر تو لازم آئے گا وجوب کا ثبوت بغیر شرع کے (حالانکہ وجوب احکام شرعیہ میں سے ایک حکم ہے اور حکم شرعی بغیر شرع کے ثابت نہیں ہوتا) اور اسی پر کہ وجوب بغیر شرع کے آسکے کسی نے بھی اہل سنت والجماعت میں سے قول نہیں کیا ہے اور کس طرح (اس پر قول) کرے گا کہ ہمارے لئے ادلّہ اربعہ کے سوا کوئی دلیل خامس نہیں۔

ثُمَّ اِعۡلَمۡ اَنَّهُمۡ صَرَّحُوۡا بِاَنۡ لَّا طَلَبَ فِیۡ اَصۡلِ الۡوُجُوۡبِ بَلۡ هُوَ مُجَرَّدُ اِعۡتِبَارٍ مِّنَ الشَّارِعِ اَنَّ فِیۡ ذِمَّتِهٖ جَبۡرًا لِلۡفِعۡلِ وَاُوۡرِدَ اَنَّ الۡفِعۡلَ بِلَا طَلَبٍ كَیۡفَ یُسۡقِطُ الۡوَاجِبَ وَهُوَ اِنَّمَا یَكُوۡنُ وَاجِبًا بِالطَّلَبِ وَقَصۡدُ الۡاِمۡتِثَالِ اِنَّمَا یَكُوۡنُ بِالۡعِلۡمِ بِهٖ وَالۡجَوَابُ اَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الۡوَاجِبَ اِنَّمَا یَكُوۡنُ وَاجِبًا بِالطَّلَبِ بَلۡ بِالسَّبَبِ وَالشَّیۡءُ قَدۡ یَثۡبُتُ وَلَا یُطۡلَبُ كَالدَّیۡنِ الۡمُؤَجَّلِ وَالثَّوۡبِ الۡمُطَارِ اِلٰی اِنۡسَانٍ لَا یُعۡرَفُ مَالِكُهٗ وَالۡاِمۡتِثَالُ یَتَفَرَّعُ عَلَی الۡعِلۡمِ بِثُبُوۡتِهٖ فَلَا یَقۡتَضِی السُّقُوۡطُ سَبۡقَ الطَّلَبِ اَقُوۡلُ فِقۡهُ الۡمَقَامِ اَنَّ لَنَا خِطَابَ وَضۡعٍ بِالسَّبَبِیَّةِ لِلۡوُجُوۡبِ وَخِطَابَ تَكۡلِیۡفٍ بِالۡاِقۡتِضَاءِ فَیَجِبُ اَنۡ یَّكُوۡنَ الثَّابِتُ بِاَحَدِهِمَا غَیۡرَ الثَّابِتِ بِالۡاٰخَرِ فَثُبُوۡتُ الۡفِعۡلِ حَقًّا مُؤَكَّدًا عَلَی الذِّمَّةِ مِنَ الۡاَوَّلِ وَهُوَ الۡوُجُوۡبُ وَ الطَّلَبُ بِاِیۡقَاعِهٖ فِی الۡعَیۡنِ مِنَ الثَّانِیۡ وَهُوَ وُجُوۡبُ الۡاَدَاءِ فَعُلِمَ اَنَّ الۡوُجُوۡبَ شَیۡءٌ وَّوُجُوۡبَ الۡاَدَاءِ شَیۡءٌ اٰخَرُ وَاَنۡ لَّا طَلَبَ فِی الۡاَوَّلِ بَلۡ فِی الثَّانِیۡ وَالَّلَازِمُ قَلۡبُ الۡوَضۡعِ فَتَدَبَّرۡ۔

ترجمہ: پھر تو جان! کہ انہوں (احناف) نے تصریح کی ہے کہ اصل وجوب میں کوئی طلب (فعل) نہیں بلکہ وہ شارع کی جانب سے (اس بات کی) مجرد اعتبار ہے کہ بے شک جبری طور پر اس (مکلّف) کے ذمّے میں فعل ہے اور اس پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ فعل بلا طلب کس طرح واجب کو ساقط کرے گا حالانکہ واجب تو طلب کے ساتھ واجب بنتا ہے۔ اور امتثال (بالواجب) کا ارادہ کرنا وہ تو علم (بالوجوب) کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ واجب، طلب کے ساتھ واجب ہوتا ہے بلکہ سبب کے ساتھ (واجب) ہوتا ہے اور شیئ کبھی کبھی ثابت ہوتا ہے اور اس کی طلب نہیں کی جاتی، جیسے دین مؤجل اور وہ کپڑا جو کسی انسان کی طرف ہوا نے اڑا دیا ہو اور اس کا مالک معلوم نہ ہو اور امتثال وجوب کے ثابت ہونے کے علم پر متفرع ہوتا ہے پس سقوط سبق طلب کا تقاضا

نہیں کرتا میں کہتا ہوں کہ اصل فقہی اس مقام میں یہ ہے کہ ہمارے لئے (ایک) خطاب وضعی ہے سببیّت کے طور پر وجوب کے لئے اور (دوسرا) خطاب تکلیفی ہے اقتضاء کے طور پر پس واجب ہے کہ احد الخطابین کے ساتھ ثابت ہونے والا غیر ہو ثابت بخطاب الاٰخر سے (ورنہ اتحاد فی الخطابین لازم آئے گا) پس حتمی طور پر فعل کا ثبوت ذمہ میں اوّل (یعنی خطاب وضع) سے (حاصل) ہوتا ہے اور وہ (نفس) وجوب ہے اور فعل کے خارج میں واقع کرنے کی طلب، ثانی (یعنی خطاب تکلیفی) سے حاصل ہوتا ہے۔ اور وجوب اداء ہے پس معلوم ہوا کہ (نفس) وجوب (الگ) چیز ہے اور وجوب اداء الگ چیز ہے اور یہ (بات بھی ظاہر ہوئی) کہ اوّل میں طلب نہیں بلکہ ثانی میں ہے ورنہ وضع کا منقلب ہونا لازم آئے گا پس تو اس میں غور کر۔

تشریح: مسألۃ: مسئلہ نمبر (8) **ثُمَّ اعْلَمْ اَنَّھُمْ قَدْ صَرَّحُوْا**---: اس مسألۃ میں مصنفؒ اس بات پر کہ نفسِ وجوب، وجوبِ اداء سے منفصل ہو سکتا ہے پر ایک اور دلیل کو ذکر کر رہے ہیں، حاصل الدلیل یہ ہے کہ نفسِ وجوب اشتغالِ ذمّہ بالشیئ سے عبارت ہے جو کہ سبب (یعنی وقت یا خطاب وضعی) کے ساتھ بغیر کسی طلب کے ثابت ہوتا ہے اور یہ اسلئے کہ اس میں شارع علیہ السلام کی طرف سے کوئی طلب نہیں، بلکہ مجرد اعتبار ہے یعنی شارع نے بطریق الجبر فعل پر مکلف کے ذمّہ کو مشغول کیا ہے اور ہر جو وجوبِ اداء ہے تو وہ عبارت ہے طلب فراغت عن ذمۃ المکلف من المامور بہٖ یعنی (مکلّف کے ذمّے کے مأمور بہٖ سے فراغت پانے کے طلب سے) پس جب نفسِ وجوب میں طلب نہیں اور وجوب اداء میں طلب ہے تو دونوں مغایر ہوئے تو دونوں کے درمیان لزوم بھی ثابت نہ ہو گا اور جب لزوم ثابت نہیں تو انفصال جائز ہوا **وَھُوَ الْمَطْلُوْبُ!**

وَأُوْرِدَاَنَّ الْفِعْلَ بِلَاطَلَبٍ---: مصنفؒ، دلیل مذکور پر وارد ہونے والے اعتراض کو ذکر کر رہے ہیں، حاصل الاعتراض یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ نفسِ وجوب، وجوب اداء سے منفصل ہو، اس لئے کہ زکوٰۃ کو حولانِ حول سے قبل ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا ہو جاتا ہے، حالانکہ حولانِ حول سے قبل فعل (یعنی ادائے زکوٰۃ) واجب نہیں، اس لئے کہ وجوبِ فعل، طلب کے ساتھ حاصل ہوتا ہے، پس پتہ چلا کہ نفسِ وجوب کے وقت بھی طلب موجود ہے اور اس میں شک نہیں کہ طلب بعینہٖ وجوب اداء ہے، لہذا نفسِ وجوب، وجوبِ اداء سے جُدا نہ ہو گا؟

وَقَصْدُالْاِمْتِثَالِ اِنَّمَايَكُوْنُ---: مصنفؒ، مذکور سوال سے کئے گئے جواب کو ذکر کر کے اس کو رد کر رہے ہیں، حاصل الجواب یہ ہے کہ وجود طلب کی طرف کوئی حاجت نہیں، بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ اس نے امتثال واجب کا قصد کیا ہو اور نفسِ وجوب کے وقت میں امتثالِ واجب کے قصد کرنے سے بھی واجب ذمّہ سے ساقط ہو جاتا ہے، پس سقوط نفس وجوب کی وجہ سے نہ ہوا یہاں تک کہ طلب لازم ہو، بلکہ قصد امتثال کی وجہ سے ہوا۔ اور حاصل الرد یہ ہے کہ امتثال واجب کا قصد تب حاصل ہوتا ہے، جب مکلف کو وجوب کے طلب پر علم ہو، یعنی قصد امتثال سے سقوط واجب تب حاصل ہوتا ہے جب طلب واجب پر علم حاصل ہوتا ہے اور واجب پر علم، طلب پر علم کے بعد حاصل ہوتا ہے اسلئے کہ وجوب اس کے ساتھ معرضِ وجود میں آتا ہے، پس امتثال واجب کا قصد، وجوب پر علم حاصل ہونے کے بعد ہو گا۔

وَالۡجَوَابُ اَنَّالَانُسَلِّمُ اَنَّ الۡوَاجِبَ---:جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وجوب فقط طلب کے ساتھ آتا ہے، بلکہ کبھی کبھی سبب کے ساتھ بھی آتا ہے، مثلاًوقت، نماز کے لئے چنانچہ ارشادباری تعالیٰ ہے "اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ "اَیۡ وَقۡتَ دُلُوۡکِ الشَّمۡسِ" اس میں دُلُوۡکُ الشّمس سبب ہے وجوب صلٰوۃ کے لئے اور یہ بھی لازم نہیں کہ ہر واجب مطلوب ہو، اسلئے کہ کبھی کبھی شیٔ ثابت اورواجب ہوتا ہے اور مطلوب نہیں ہوتا، مثلاً دین مؤجل کہ ثابت اورواجب ہے، لیکن حلولِ اجل سے قبل مطلوب نہیں اوراسی طرح وہ کپڑا جو ہوا میں اُڑے اورایسے شخص کے گھر میں گرے جس کو اس کا مالک معلوم نہ ہو کہ اس کو رد کرے، پس یہاں مالک کو کپڑے کا واپس کرناواجب ہے، لیکن مالک کی جانب سے بوجہ عدمِ علم بر محل وجودِ ثوب، مطلوب نہیں۔

وَالۡاِمۡتِثَالُ یَتَفَرَّعُ عَلَی الۡعِلۡمِ بِثُبُوۡتِہٖ---:مصنفؒ اس بات پر "کہ امتثال واجب مقتضِی علم بالطلب ہے" پر رد کررہے ہیں کہ یہ بات درست نہیں ،اس لئے کہ امتثال واجب متفرع ہے نفسِ وجوب پر علم کے حاصل ہونے پر نہ کہ علم بالطلب پر پس سقوط واجب من ذمّۃ المکلّف مقتضی نہیں ہوگا سبق طلب کا۔فَافۡھَمۡ

اَقُوۡلُ: فِقۡہُ الۡمَقَامِ اَنَّ لَنَا---:مصنفؒ ایک اوردلیل کو اس بات پر ذکر کررہے ہیں کہ نفسِ وجوب،وجوبِ اداء سے منفصل ہو سکتا ہے حاصل الدلیل یہ ہے کہ خطاب دو قسم پر ہیں،

(1)خطاب وضعی:اس خطاب کو کہتے ہیں جس میں وصف، حکم کیلئے سبب(یا شرط) ہو ، جیسے طلوع الشمس سبب ہے وجوب صلٰوۃ کے لئے اوراس خطاب میں طلب نہیں ہوتا۔

(2)خطاب تکلیفی: وہ خطاب ہے جس کے ساتھ عبد سے مأمور بہ کے اداء کرنے کو طلب کیا گیا ہو۔ پس جب دونوں خطابوں میں مغایرت ہے، لہذا وہ امر جو ایک خطاب کے ساتھ ثابت ہو غیر ہو گا اس امر کا جو دوسرے خطاب سے ثابت ہو، چنانچہ نفسِ وجوب، خطاب وضعی سے اور وجوبِ اداء خطابِ تکلیفی سے ثابت ہو گا اور اسی طرح دونوں ایک دوسرے سے جدا اور منفصل ہوں گیں، پس مذکورہ تقریر سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ نفسِ وجوب الگ چیز ہے اور وجوبِ اداء الگ چیز اور وجہ مغایرت ان دونوں میں یہ ہے کہ نفسِ وجوب میں طلب نہیں ہوتا اور ثانی یعنی وجوبِ اداء میں طلب ہوتا ہے ورنہ قلبِ موضوع لازم آئیگا۔

فَتَدَبَّرْ---: اس میں مذکورہ دلیل پر وارد ہونے والے اشکال کی طرف اشارہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ خطابِ وضعی خطاب تکلیفی کا غیر ہے، اس لئے کہ خطاب وضعی میں بھی مکلّف بنانا ہوتا ہے بِجَعْلِ شَيْئٍ سَبَبًا اور شَرْطًا لِّشَيْئٍ اٰخَرَ، جیسے: وقت اور وضو نماز کے لئے پس یہ خطاب وضعی بھی ایک قسم ہوا خطاب تکلیفی کا لہذا اس کے ساتھ نفسِ وجوب اور وجوب اداء کے درمیان مغایرت ثابت نہیں ہو گا، لیکن جواب یہ ہے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ خطاب وضعی میں طلب نہیں ہوتا، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں طلب صراحۃً نہیں ہوتا، بلکہ ضمناً ہوتا ہے، جبکہ خطاب تکلیفی میں طلب صراحۃً ہوتا ہے فَافْتَرَقَا وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔

مسألة: اَلْاَدَاءُ فِعْلُ الْوَاجِبِ فِيْ وَقْتِهِ الْمُقَدَّرِ لَهٗ شَرْعًا وَقِيْلَ اِبْتِدَاؤُهٗ كَالتَّحْرِيْمَةِ عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ وَرَكْعَةٍ عِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ وَمِنْهُ الْاِعَادَةُ وَهُوَ الْفِعْلُ فِيْهِ ثَانِيًا لِخَلَلٍ وَ الْاَصَحُّ اَنَّهٗ وَاجِبٌ وَالْقَضَاءُ فِعْلُهٗ بَعْدَهٗ اِسْتِدْرَاكًا لِمَا فَاتَ عَمَدًا اَوْ سَهْوًا اَيْتَمَكَّنُ مِنْ

فِعْلِهٖ كَالْمُسَافِرِ اَوْلَمْ يَتَمَكَّنْ لِمَانِعٍ شَرْعًا كَالْحَيْضِ اَوْعَقْلًا كَالنَّوْمِ فَتَسْمِيَةُ الْحَجِّ الصَّحِيْحِ بَعْدَ الْفَاسِدِ قَضَاءً مَجَازٌ وَمَنْ جَعَلَ الْاَدَاءَ وَالْقَضَاءَ فِيْ غَيْرِ الْوَاجِبِ بَدَلَ الْوَاجِبَ بِالْعِبَادَةِ۔

ترجمہ: واجب کو اس کے وقتِ مقررہ عند الشرع میں اداء کرنے کو اداء کہتے ہیں۔ اور کہا گیا کہ واجب کے ابتداء کو (اس کے وقت مقررہ عند الشرع میں کرنے کو اداء کہتے ہیں) جیسے تحریمہ احناف کے نزدیک اور رکعت شوافع کے نزدیک اور اداء (کے انواع) میں سے (ایک نوع) اعادہ ہے اور وہ فعل کو اس کے وقت مقررہ میں کسی خلل (نقصان) کی وجہ سے دوبارہ کرنے کو کہتے ہیں اور اصح یہ ہے کہ وہ واجب ہے ، اور قضاء اس کا فعل ہے اس کے وقت مقررہ شرعاً کے بعد فوت شدہ چیز کو پانے کے طور پر خواہ وہ قصداً یا سھوًا فوت ہوا ہو اور خواہ مافات پر عمل کرنے کی قدرت ہو، جیسے مسافر اور یا نہ ہو مانع شرعی کی وجہ سے ، جیسے حیض یا مانع عقلی کی وجہ سے، جیسے نوم پس فاسد ہونے کے بعد حج صحیح کو قضاء کہنا مجاز ہے اور جس نے اداء اور قضاء کو غیر واجب (مثلاً سنن اور نوافل) میں بھی مانا تو انہوں نے واجب کی جگہ عبادت کا لفظ (تعریف میں) ذکر کیا ہے۔

تشریح: مسائلہ نمبر (9): اَلْاَدَاءُ فِعْلُ الْوَاجِبِ فِيْ وَقْتِهِ الْمُقَدَّرِ لَهٗ شَرْعًا---:

مصنفؒ یہاں سے فعل مکلّف کی تقسیم کو ذکر کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ مکلّف کا فعل دو قسم پر ہے (1) اداء (2) قضاء۔

اَداء---: شریعت کی جانب سے مقررہ وقت میں فعل واجب کے ادا کرنے کو اداء کہتے ہیں۔

وَقِيْلَ اِبْتِدَاءُهٗ كَالتَّحْرِيْمَةِ---:احنافؒ کہتے ہیں کہ اداءاس کو کہتے ہیں کہ فعلِ واجب کے ابتداء کو اس کے وقت مقررہ عند الشرع میں کیا جائے، جیسے وقت کے جزء اخیر میں تکبیر تحریمہ کہا جائے کیونکہ احناف کے نزدیک صلوٰۃ کا ابتداء تکبیر تحریمہ سے ہوتا ہے تو باقی نماز اگرچہ بعد الوقت اداء ہوا، لیکن یہ اداء شمار ہوگا نہ کہ قضاء۔

وَالرَّكْعَةُ عِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ---:اور شوافعؒ کے نزدیک ابتدائے صلوٰۃ ایک رکعت سے ہوتا ہے، اس لئے ان کے ہاں اگر ایک رکعت وقت کے اندر اداء ہوا اور باقی نماز خروج وقت کے بعد تو پھر بھی یہ اداء شمار ہوگا نہ کہ قضاء۔

فائدہ---: یہ مذکورہ بات درست نہیں ماتنؒ نے اس پر منھیہ میں اعتراض کیا ہے کہ یہ اداء نہیں، بلکہ من وجہٍ اداء اور من وجہٍ قضاء ہے، لیکن اداء اس کو شرافت کی وجہ سے کہتے ہیں۔

(2)**وَمِنْهُ الْاِعَادَةُ**---:اور اداء کے انواع میں سے ایک نوع اعادہ ہے۔اور

اِعادہ---: فعل کو اس کے وقت مقررہ کے اندر دوبارہ اداء کرنے کو کہتے ہیں، کسی ایسے نقصان کی وجہ سے جو اوّل مرتبہ میں واقع ہو گیا ہو، جس کی وجہ سے اعادہ کرنا واجب ہوا ہو۔

وَالْاَصَحُّ اَنَّهٗ وَاجِبٌ---:اعادہ واجب ہے یا نہیں تو ماتنؒ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اعادہ واجب (فرض) ہے، لیکن ماتنؒ کا "اَلْاَصَحُّ" کہنا محل نظر ہے اسلئے کہ اعادہ کبھی فرض کبھی واجب اور کبھی مستحب ہوتا ہے اس لئے کہ اگر رکن کا ترک آیا ہو تو فرض اور اگر خلل واقع ہوا ہو تو واجب اور اگر سنن رہ گئے ہو تو پھر اعادہ مستحب ہے۔

(3)**وَالْقَضَاءُ فِعْلُهٗ بَعْدَهٗ اِسْتِدْرَاكًا**---: قضاء فعل کو ادا کرنا اسکے وقت مقررہ شرعاً کے بعد مَافَاتَ کے پورا کرنے کے لئے خواہ مافات سھواً ہو یا عمداً اور خواہ مافات پر عمل کرنے

کی قدرت ہو، جیسے مسافر کہ جب وہ روزہ رکھنے پر قادر ہو اور پھر اس کو چھوڑے اور بعد میں اس کی قضاء کرے اور خواہ عمل کرنے کی قدرت نہ ہو کسی مانع کی وجہ سے پھر مانعِ فعل عام ہے خواہ وہ شرع ہو جیسے حیض کی حالت میں صلوٰۃ شرعاً ممنوع ہے (لیکن بوجہ حرج اس کی قضاء نہیں) اور صوم بھی شرعاً ممنوع ہے، لیکن بعد میں حالت طہر میں اس کی قضاء روزے پکڑیں جائیں گے، اور خواہ وہ (مانع) عقل ہو، جیسے نوم یعنی جب آدمی سوتا ہوا رہ جائے تو عقل یہ حکم کرتا ہے کہ یہ اس حالت میں صلوٰۃ نہیں پڑھ سکتا بعد میں اس کی قضاء کرے گا۔

فَتَسْمِيَةُ الْحَجِّ الصَّحِيْحِ---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک اعتراض کو دفع کر رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ قضاء کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں، اس لئے کہ افراد قضاء میں سے ایک وہ حج ہے جس کو اس سال ادا نہ کیا جائے اور آئندہ سال میں ادا کیا جائے پس یہ قضاء ہے، لیکن تعریف قضاء اس پر صادق نہیں، اس لئے کہ قضاء تو فعل کو اس کے وقت مقررہ شرعاً کے بعد ادا کرنے کو کہتے ہیں اور حج چونکہ واجب مطلق ہے اسلئے کہ اس کا وقت جمیع عمر ہے، پس آئندہ سال میں اس کی ادائیگی بھی وقت کے اندر ادائیگی شمار کیجائیگی؟

جواب: یہ ہے کہ آئندہ سال ادا ہونے والا حج "اداء" ہے "قضاء" نہیں، لیکن قضاء کا اطلاق اس پر مجازاً ہوتا ہے، کیونکہ مکلّف کے ذہن میں اس کو اس کے وقت مقررہ کے بعد ادا کیا گیا

وَمَنْ جَعَلَ الْاَدَاءَ وَالْقَضَاءَ---: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک اور اعتراض کو دفع کر رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ آپ نے ادا کی تعریف میں یوں کہا فِعْلُ الْوَاجِبِ اور قضاء کی تعریف میں کہا "فِعْلُہٗ" تو یہاں بھی ضمیر واجب کو راجع ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اداء اور قضاء صرف واجب میں آتے ہیں، حالانکہ سنن میں بھی آتا ہے؟

جواب: چونکہ ہمارے نزدیک اداء اور قضاء دونوں صرف واجب میں آتے ہیں اسلئے ہم نے دونوں کی تعریف میں لفظ "واجب" ذکر کی اور جن حضرات کے نزدیک سنن اور نوافل میں بھی اداء اور قضاء دونوں ہیں تو وہ حضرات ان کی تعریفات میں لفظ واجب کے بجائے لفظ "عبادۃ" ذکر کرتے ہیں اور اس وقت پھر تعریف اداء اور قضاء سب اقسام کو جامع ہو گی۔

مسألة: تَاخِيْرُ الْفِعْلِ مَعَ ظَنِّ الْمَوْتِ فِيْ جُزْءٍ مِّنَ الْوَقْتِ مَعْصِيَّةٌ اِتِّفَاقًا فَاِنْ لَّمْ يَمُتْ وَفَعَلَهٗ فِيْ وَقْتِهٖ فَالْجُمْهُوْرُ عَلٰى اَنَّهٗ اَدَاءٌ لِصِدْقِ حَدِّهٖ عَلَيْهِ وَقَالَ الْقَاضِيْ قَضَاءٌ لِاَنَّ وَقْتَهٗ شَرْعًا بِحَسْبِ ظَنِّهٖ قَبْلَهٗ وَيَرِدُ عَلَيْهِ اِعْتِقَادُ انْقِضَاءِ الْوَقْتِ قَبْلَ دُخُوْلِهٖ فَاِذَا بَانَ الْخَطَاءُ وَفَعَلَ فِي الْوَقْتِ فَهُوَ اَدَاءٌ اِتِّفَاقًا اَقُوْلُ اَلْفَرْقُ بَيِّنٌ فَاِنَّ فِي الْاَوَّلِ اِعْتِقَادُ عَدَمِ الْوَقْتِ مُطْلَقًا وَفِي الثَّانِيْ اِعْتِقَادُ عَدَمِ وَقْتِ الْاَدَاءِ فَالْاَوَّلُ مُتَضَيَّقٌ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ بِخِلَافِ الثَّانِيْ فَتَاَمَّلْ وَمَنْ اَخَّرَ مَعَ ظَنِّ السَّلَامَةِ وَمَاتَ فُجَاَةً فَالتَّحْقِيْقُ اَنَّهٗ لَا يَعْصِيْ اِذِالتَّاخِيْرُ جَائِزٌ وَلَا تَاْثِيْمَ بِالْجَائِزِ وَالْقَوْلُ بِاَنَّ شَرْطَ الْجَوَازِ سَلَامَةُ الْعَاقِبَةِ لَا الْعِلْمُ بِهٖ حَتّٰى يُؤَدِّيَ اِلَى التَّكْلِيْفِ الْمَحَالِ يَقْتَضِي التَّخْيِيْرَ بَيْنَ مُمْكِنٍ وَمُمْتَنِعٍ وَهُوَ يَرْفَعُ حَقِيْقَةَ التَّوَسُّعِ فَتَدَبَّرْ وَفَرَّقَ اِبْنُ الْحَاجِبِ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى بَيْنَ مَا وَقْتُهُ الْعُمْرُ كَالْحَجِّ فَيَعْصِيْ وَبَيْنَ غَيْرِهٖ فَلَا يَعْصِيْ لَيْسَ بِسَدِيْدٍ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ مُشْتَرَكٌ وَعُذْرُ الْفُجَاَةِ عَامٌّ وَفِيْهِ مَا فِيْهِ۔

ترجمہ: وقت کے کسی جزء میں موت کی گمان کے ساتھ فعل کو مؤخر کرنا بالاتفاق گناہ ہے پس اگر نہیں مرا اور اس کو اپنے وقت میں ادا کیا تو جمہور کے نزدیک وہ اداء ہے اداء کی تعریف کا اس پر صادق آنے کی وجہ سے اور قاضیؒ نے کہا ہے وہ قضاء ہے اس لئے کہ اس کا وقت شرعی اس کے گمان کے مطابق اس سے پہلے تھا اور اس پر دخول وقت سے قبل اس (وقت) کے ختم ہونے کے اعتقاد کا اعتراض وارد ہوتا ہے پس جب خطا ظاہر ہو گا اور وقت میں اس کو ادا کرے گا پس وہ بالاتفاق اداء ہو گا میں کہتا ہوں کہ فرق ظاہر ہے اس لئے کہ اوّل میں عدم وقت کا اعتقاد ہے مطلقاً اور ثانی میں وقت اداء کے عدم کا اعتقاد ہے پس اوّل من کل الوجوہ متضیق (تنگ) ہے بر خلاف ثانی کے پس تو اس میں غور کر اور جس نے مؤخر کیا سلامت کی گمان کے ساتھ اور اچانک مر گیا پس تحقیق (بات یہ ہے) کہ وہ گناھگار نہیں ہو گا اسلئے کہ تاخیر جائز ہے اور یہ قول کرنا کہ بے شک جواز کی شرط عاقبت کی سلامتی ہے نہ کہ اس کا علم ہونا یہاں تک کہ وہ مؤدی ہو تکلیف محال کی طرف (تو یہ قول) مقتضی ہے ممکن اور ممتنع کے درمیان اختیار دینے کو اور یہ توسع کی حقیقت کو رفع کرتا ہے پس تو غور کر، اور ابن الحاجبؒ کا فرق اس واجب کے درمیان جس کا وقت (پوری) عمر ہے جیسے حج پس (اس کے تاخیر پر) گناہگار ہو گا اور اس (حج) کے غیر کے درمیان جس کے (تاخیر کے) ساتھ گناہگار نہ ہو گا (یہ فرق) درست نہیں اسلئے کہ وجوب (دونوں میں) مشترک ہے اور اچانک (موت آنے کا) عذر عام ہے اور اس میں ہے وہ جو اس میں ہے۔

تشریح: مسألۃ نمبر (10): مصنفؒ اس مسئلہ میں اس بات کی تحقیق کر رہے ہیں کہ واجب موسّع کی تاخیر وقت کے اندر جائز ہے یا نہیں تو مصنفؒ اس میں پانچ مذاہب کو ذکر کر رہے ہیں۔

(1) مذہب اول: تَاخِيۡرُ الۡفَعۡلِ مَعَ ظَنِّ الۡمَوۡتِ---: جمہور کا مذہب یہ ہے کہ موت کے گمان کے ساتھ یعنی مکلّف کا گمان ہو کہ میں مر رہا ہوں اور پھر بھی وقت کے کسی جُزء سے مأمور بہٖ موسّع کو مؤخر کر رہا ہو تو اس کا گناہ ہونا اتفاقی ہے اور اگر نہیں مرا اور مأمور بہٖ موسّع کو وقت کے اندر اداء کیا تو اس میں اختلاف ہے، چنانچہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ یہ اداء ہے اس لئے کہ اداء کی تعریف اس پر صادق ہے، کیونکہ اس نے اس کو اس کے وقت مقررہ میں ادا کیا ہے اگرچہ جزء آخیر ہی کیوں نہ ہو۔

(2) مذہب ثانی: وَقَالَ الۡقَاضِيۡ: قضاء---: قاضی ابو بکر باقلانیؒ کا مذہب یہ ہے کہ یہ قضاء ہے اس لئے کہ اداء کی تعریف اس پر صادق نہیں، کیونکہ اس کے نزدیک اداء عبارت ہے فعل کو اس کے وقت مقررہ مشروعہ فی ذھن المکلّف کے اندر اداء کرنے سے اور اس کے ظن میں تو یہی پہلا وقت ہے بعد میں تو اس کا ظن یہ ہے کہ میں مرتا ہو۔

وَيَرِدُ عَلَيۡهِ اِعۡتِقَادُ انۡقِضَاءِ الۡوَقۡتِ---: مصنفؒ قاضی ابو بکر باقلانیؒ کے مذہب پر وارد ہونے والے رد کو ذکر کر رہے ہیں۔ حاصل الرد یہ ہے کہ عبد کا ظن فعل کے قضاء ہونے میں معتبر نہیں ورنہ اس صورت میں جب کہ وقت مأمور بہٖ داخل نہ ہو اور مکلّف یہ گمان کر رہا ہو کہ وقت گزر چُکا ہے اور بعد میں وہ گھڑی میں وقت دیکھے اور اس کو معلوم ہو جائے کہ ابھی تک وقت نہیں گزرا ہے اور پھر وہ وقت کے اندر ہی مامور بہٖ کو ادا کرے تو وہ بالاتفاق اداء ہوتا ہے نہ کہ قضاء، حالانکہ تمہارے نزدیک اس کو قضاء کہنا چاہیئے، پس پتہ چلا کہ فعل کے قضاء ہونے میں ظن عبد معتبر نہیں؟

أَقُوْلُ: اَلْفَرْقُ بَيِّنٌ---: مصنفؒ مذکورہ رد سے جواب کو ذکر کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ دونوں مسئلوں (یعنی ظن الموت اور وقت کے ختم ہونے کا اعتقاد) میں فرق واضح اور ظاہر ہے (لہٰذا احدھما کا قیاس، آخر پر درست نہیں) اب وہ فرق یہ ہے کہ تاخیر الفعل مع ظن الموت کی صورت میں اس کا اعتقاد عدمِ وقت کا ہے مطلق یعنی نہ وقت اداء اور نہ وقت قضاء کیلئے اور صورت ثانی (یعنی وقت کے ختم ہونے کے اعتقاد کی صورت) میں وقت اداء کے ختم ہونے کا اعتقاد ہے نہ کہ وقت قضاء کے ختم ہونے کا (کیونکہ اس کا گمان مرنے کا نہیں) لہٰذا اوّل (یعنی ظن الموت کا وقت) مضیّق من کل الوجوہ ہے، کیونکہ وہ نہ اداء اور نہ قضاء کی گنجائش رکھتا ہے اور ثانی (یعنی وقت کے داخل ہونے سے قبل اس کے ختم ہونے کا گمان) مضیّق من وجہٍ ہوا کیونکہ اس میں صرف اداء کے عدم امکان کا ظن ہے نہ کہ قضاء کا فَافْهَمْ

فَتَأَمَّلْ---: مصنفؒ مذکور فرق کو رد کر رہے ہیں، حاصل الرد یہ ہے کہ مذکور فرق مُفید و نافع نہیں، اس لئے کہ عدم وقت کا اعتقاد مطلقاً (جیسا کہ صورت اولیٰ میں ہے) اور عدمِ وقت اداء کا اعتقاد (جیسا کہ صورت ثانیہ میں ہے) دونوں میں قضاء کی علّت عند القاضی ایک ہے، کیونکہ اس کے نزدیک مکلّف کے ظن کے موافق فعل واجب کا وقوع جب اس کے وقت مقررہ عند الشرع کے بعد ہو تو وہ قضاء ہوتا ہے اور یہاں دونوں صورتوں میں ظن مکلّف کے نزدیک فعل واجب کو اس کے وقت مقررہ عند الشرع کے بعد ادا کیا گیا ہے، لہٰذا دونوں کو قضاء کہنا چاہئے، حالانکہ قاضی صاحب کے نزدیک اوّل قضاء اور ثانی اداء ہے۔

(3) مذہب ثالث: وَمَنْ اَخَّرَ مَعَ ظَنِّ السَّلَامَةِ---: مصنفؒ اب تیسرے مذہب کو ذکر کر کے اس کو رد کر رہے ہیں، تو تیسرا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی واجب موسّع کو اس

وجہ سے مؤخر کر دے کہ اس کا گمان ہے کہ ان شاء اللہ سالم رہوں گا اور پھر وہ واجب موسّع کو اداء کرنے سے قبل اچانک مرے تو مذہب ثالث والے حضرات کے نزدیک وہ عاصی (گناہگار) ہو گا، جبکہ اہلِ تحقیق کے ہاں (تحقیق یہ ہے کہ) وہ گناہگار نہیں ہوں گا اسلئے کہ آخر جزءِ وقت تک تاخیر کرنا اس کے لئے جائز تھا اور جائز کام پر آدمی گناہگار نہیں ہوتا۔

وَالْقَوْلُ بِأَنَّ شَرْطَ الْجَوَازِ---: مذہب ثالث والوں کے نزدیک جب ظن سلامتی کی اعتقاد کے ساتھ تاخیر کرنے کی صورت میں جب اچانک موت کی وجہ سے واجب اداء نہ کیا تو گناہگار ہو گا اس لئے کہ تاخیر واجب موسّع میں ظن سلامتی کے عاقبت کے شرط پر جائز ہے یعنی جب عاقبت سلامتیا کا ظن ہو تب جائز ہے، جبکہ یہاں وہ موجود نہیں اس لئے کہ وہ مر گیا تو مصنفؒ اس بات پر رد کر رہے ہیں کہ یہ درست نہیں اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو پھر یہ تخییر کا تقاضا کرتا ہے یعنی یہ کہ عبد مکلّف ہو گا ممکن (یعنی تاخیر کرنے حالت سلامتی میں) اور ممتنع (جو کہ تاخیر عند عدم سلامۃ العاقبۃ ہے) کے درمیان میں اور یہ درست نہیں اس لئے کہ اس کو سلامتی کے عاقبت کا علم نہیں۔

وَهُوَ يَرْفَعُ حَقِيْقَةَ التَّوَسُّعِ---: اور یہ تخییر بَيْنَ الْمُمْكِنِ وَالْمُمْتَنِعِ، توسّع کی حقیقت کو رفع کرتا ہے پس اس وقت واجب، موسّع نہیں رہے گا (اس لئے کہ توسّع تب متصوّر ہو گا جب تاخیر کو امر اختیاری پر معلّق کیا جائے، جبکہ یہاں تاخیر کو امر غیر اختیاری جو کہ سلامۃ العبد ہے جو عبد کے اختیار میں نہیں پر معلّق کیا گیا ہے) بلکہ مضیّق ہو جائے گا، جبکہ کلام واجب موسّع میں ہے۔

مذہب رابع: لَاالْعِلْمُ بِهٖ حَتّٰى يُؤَدِّيَ---: چوتھا مذہب یہ ہے کہ تاخیر واجبِ موسّع میں جائز ہے بشرط العلم بسلامۃ العاقبۃ تو مصنفؒ ان پر رد کر رہے ہیں، کہ علم بسلامۃ العاقبۃ مقتضی ہے تکلیف بالمحال کو اس لئے کہ علم بسلامۃ العاقبۃ کسی کو نہیں اور پھر بھی جب اسی شرط کے ساتھ تاخیر کو جائز مانے تو یہ ضرور تکلیف بالمحال ہوگا۔

فَتَدَبَّرْ---: اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ واجب موسّع میں تاخیر کو اگر بشرط العلم بسلامۃ العاقبۃ مان لیا جائے تو اس میں تکلیف بالمحال لازم نہیں آتا اسلئے کہ علم اصطلاح اصولیین میں بمعنیٰ یقین مستعمل ہوتا ہے اور یہاں یقین بمعنی ظن ہے یعنی ظن سلامتیا کے ساتھ واجب موسّع میں آخری جزء تک تاخیر کرنا مراد ہو تو تکلیف بالمحال لازم نہیں آتا۔

مذہب خامس: وَفَرَّقَ اِبْنُ الْحَاجِبِ---: مصنفؒ نے فَالتَّحْقِيْقُ اَنَّهٗ لَايَعْصِيْ کے ساتھ جمہور حضرات کے قول کو ذکر کیا اب یہاں سے تقابل کے طور پر ابن الحاجبؒ کے قول کو ذکر کر رہے ہیں اور ساتھ ساتھ اس پر رد بھی کر رہے ہیں، چنانچہ ابن حاجبؒ کا مذہب (جو کہ پانچواں مذہب ہے) یہ ہے کہ واجب دو قسم پر ہیں (1) وہ واجب جس کا وقت تمام عمر ہے جیسے حج۔ (2) وہ واجب جس کا وقت تمام عمر نہیں، بلکہ زمانے کی ایک خاص مدّت ہے اب ان دونوں واجبوں کے درمیان فرق ہے پہلی قسم میں اگر تاخیر کی اور اچانک موت کی وجہ سے وہ رہ جائے تو آدمی گناہگار ہوگا، جبکہ دوسری قسم میں اگر تاخیر کی اور اچانک موت کی وجہ سے رہ جائے تو گناہگار نہیں ہوگا۔

لَيْسَ بِسَدِيْدٍ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ مُشْتَرَكٌ اِلٰخ---: مصنفؒ رد کر رہے ہیں کہ ابن حاجبؒ کا یہ فرق بیان کرنا درست نہیں اسلئے کہ "وجوب" دونوں واجبوں میں مشترک ہے

اوراسی طرح اچانک موت کا آنا بھی دونوں میں یکساں طور پر محتمل ہے اوراگراس کے باوجود بھی مذکور فرق کو مان لیا جائے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی جو کہ جائز نہیں۔

وَفِیْهِ مَافِیْهِ---:اس میں جواب کی طرف اشارہ ہے حاصل الجواب یہ ہے کہ دونوں واجبوں کے درمیان فرق کرنا درست ہے اور ترجیح بلا مرجح بھی لازم نہیں آتا اسلئے کہ پہلی قسم میں اداء سے قبل جب آدمی مر جائے تو گناہگار اس لئے ہوتا ہے کہ یہاں موت کا ظن غالب ہے اسلئے کہ سال کے اندر اندر عموماً آدمی مر جاتا ہے اور دوسری قسم میں چونکہ ظن غالب موت کا نہیں ہوتا تو اس میں اداء سے قبل اگر آدمی مر جائے تو گناہگار نہیں ہوگا۔

مسألة:اُخْتُلِفَ فِیْ وُجُوْبِ الْقَضَاءِ هَلْ هُوَبِأَمْرٍ جَدِیْدٍوَعَلَیْهِ الْاَکْثَرُ اَوْ بِمَایُوْجِبُ الْاَدَاءَوَهُوَ الْمُخْتَارُلِعَامَّةِ الْحَنَفِیَّةِثُمَّ هٰذَاالْاِخْتِلَافُ فِی الْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ فَقَطْ کَمَاصَرَّحَ بِهِ الْبَعْضُ اَوْمُطْلَقًا کَمَاهُوَالظَّاهِرُلِلْاَکْثَرِاَنَّ عَدَمَ اِنْقِضَاءِصُمْ یَوْمَ الْخَمِیْسِ صَوْمَ یَوْمِ الْجُمُعَةِبَدِیْهِیٌّ وَاِلَّاکَانَ اَدَاءً وَسَوَاءً وَهٰذَااِنَّمَایَتِمُّ لَوْاِدَّعَوْا الْاِنْتِظَامَ لَفْظًاوَهُوَبَعِیْدٌلَعَلَّ مَقْصُوْدَهُمْ اَنَّ مُطَالَبَةَشَیْءٍ یَتَضَمَّنُ مُطَالَبَةَ مِثْلِهٖ عِنْدَ فَوْتِهٖ فَاِیْجَابُ الْاَوَّلِ اِیْجَابُ الثَّانِیْ نَعَمْ مُعَرِّفَاتُ الْقَضَاءِبِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ اَوْغَیْرِهٖ یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ غَیْرُهٗ نَصًّا کَانَ اَوْقِیَاسًالٰکِنَّ الْکَلَامَ فِیْ اَصْلِ سَبَبِ الْوُجُوْبِ فَافْهَمْ وَمَا یُجَابُ بِهٖ فِی الْمَشْهُوْرِاَنَّ مُقْتَضَاهُ اَمْرَانِ اَلصَّوْمُ وَکَوْنُهٗ فِی الْخَمِیْسِ فَاِذَاعَجَزَعَنِ الثَّانِیْ لِفَوَاتِهٖ بَقِیَ اِقْتِضَاؤُهُ الصَّوْمَ مُطْلَقًافَفِیْ غَایَةِ السُّقُوْطِ اِذْلَاوُجُوْبَ اِلَّا بِالْقَیْدِ وَ لِهٰذَالَایَجِبُ قَبْلَهٗ وَمِنْ وُجُوْبِ الْمُقَیَّدِلَایَلْزَمُ وُجُوْبُ الْمُطْلَقِ مُطْلَقًابَلْ فِیْهِ وَفِیْ شَرْحِ الْمُخْتَصَرِهٰذِهِ الْمَسْأَلَةُ مَبْنِیَّةٌعَلٰی اَنَّ الْمُقَیَّدَهُوَ الْمُطْلَقُ وَالْقَیْدُوَهُمَا

يَتَعَدَّدَانِ وُجُوۡدًا فِي الۡخَارِجِ اَوۡيَتَّحِدَانِ فِيۡهِ اَقُوۡلُ اَلۡقَيۡدُ هٰهُنَا ظَرۡفُ زَمَانٍ وَاِتِّحَادُ مَقُوۡلَةٍ مَتٰى بِالۡمَظۡرُوۡفِ وَاِنۡ صَحَّ فَلَا يَلۡزَمُ مِنۡ اِنۡتِفَاءِ فَرۡدٍ مِّنۡهَا اِنۡتِفَاؤُهٗ اِتِّفَاقًا فَتَاَمَّلۡ وَنُوۡقِضَ مُخۡتَارُ الۡحَنَفِيَّةِ بِنَذۡرِ اِعۡتِكَافِ رَمَضَانَ اِذَا لَمۡ يَعۡتَكِفۡهُ حَيۡثُ يَجِبُ قَضَاؤُهٗ بِصَوۡمٍ جَدِيۡدٍ وَلَمۡ يُوۡجِبۡهُ النَّذۡرُ وَالۡجَوَابُ اَنَّ نَذۡرَ الۡاِعۡتِكَافِ كَانَ مُوۡجِبًا لَهٗ لِاَنَّهٗ شَرۡطُهٗ لٰكِنۡ مَا ظَهَرَ اَثَرُهٗ لِمَانِعٍ وَهُوَ وُجُوۡبُهٗ قَبۡلَهٗ فَلَمَّا زَالَ ظَهَرَ اَثَرُهٗ وَلِهٰذَا لَا يَقۡضِيۡ فِيۡ رَمَضَانَ اٰخَرَ وَلَا وَاجِبَ اٰخَرَ سِوٰى قَضَاءِ رَمَضَانَ الۡاَوَّلِ اِذَا لۡخَلَفُ فِيۡ حُكۡمِ الۡاَصۡلِ هٰذَا۔

ترجمہ: وجوب قضاء میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا وہ امر جدید کے ساتھ ہو گا جس پر اکثر اہلِ علم ہے یا اس امر کے ساتھ ہو گا جو اداء کو واجب کرتا ہے اور یہ عام احناف کے نزدیک مختار ہے پھر یہ اختلافِ فقہاء قضاء بمثل معقول میں ہے جیسا کہ بعض حضرات نے اس پر تصریح کی ہے یا مطلق (قضاء) میں ہے جیسا کہ وہ ظاہر ہے۔ اکثر (اہلِ علم حضرات) کی دلیل یہ ہے کہ **صم یوم الخمیس** کا **صم یوم الجمعة** کو مقتضی نہ ہونا بدیہی ہے ورنہ اداء ہوتا اور (**صم یوم الخمیس** کے) مساوی ہوتا ہے اور یہ استدلال تب تام ہوتا جب احناف انتظام (شمول) لفظی کا دعویٰ کرتے حالانکہ وہ بعید ہے اور شاید ان کا مقصود یہ ہو کہ کسی چیز کا مطالبہ کرنا اس کے فوات کے وقت اس کے مثل کے مطالبے کو متضمن ہوتا ہے پس اول کا ایجاب ثانی کا ایجاب ہو گا ہاں معرِّفات قضاء (یعنی وہ اشیاء جن کے ساتھ قضاء کی معرفت کی جاتی ہیں) خواہ بمثل معقول ہوں یا بمثل غیر معقول ہوں جائز ہے کہ وہ اس (یعنی نص موجب اداء) کا غیر ہو خواہ (وہ غیر جو کہ معرِّف ہے) نص ہوں یا قیاس لیکن کلام وجوب کے اصل سبب میں ہے پس تو اس کو سمجھ لے اور وہ مشہور بات جس کے ساتھ جواب دی جاتی ہے یہ ہے کہ اس (**صم یوم**

الخميس)کا مقتضٰی دو امر ہیں صوم اوراس کا یوم الخمیس میں ہونا پس جب ثانی سے اس کے فوت ہونے کی وجہ سے عاجز ہوا تو اس کا(یعنی صم یوم الخمیس کا)اقتضاء مطلق صوم باقی رہا(تو یہ مذکور بات)انتہائی سقوط میں ہے(یعنی انتہائی گھٹیا درجہ کی بات ہے)اس لئے کہ وجوب قید ہی کی وجہ سے ہے اوراس(قید)سے پہلے واجب نہیں ہوتا اور مقیّد کے وجوب سے مطلق کا وجوب مطلقاً لازم نہیں آتا بلکہ اس(کے ضمن)میں آتا ہے اور شرح المختصر میں ہے کہ یہ مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ مقیّد، مطلق اور قید ہوتا ہے اور یہ دونوں خارج میں متعدد وجوداً ہوتے ہیں یا متحد ہوتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ قید(یوم الخمیس)یہاں ظرف زمان ہے(اور مقولہ متٰی سے ہے)اور مقولہ متیٰ کی اتحاد(صوم یعنی)مظروف (جو کہ مقولہ فعل سے ہے)کے ساتھ اگرچہ صحیح ہے(لیکن اس وقت)پھر اس مقولہ متیٰ(جو کہ یوم الخمیس ہے)کی کسی فرد کی انتفاء سے مظروف(جو کہ صوم ہے)کا انتفاء بالاتفاق لازم نہیں آتا پس تو اس میں غور کر اور مختار احناف کے ساتھ مناقضہ کیا گیا ہے رمضان میں نذر اعتکاف کے ساتھ جب وہ اعتکاف نہ کرے تو صوم جدید کے ساتھ اس پر اس کا قضاء واجب ہوتا ہے اور اس صوم جدید کو نذر نے واجب نہیں کیا ہے، اور جواب یہ ہے کہ نذر اعتکاف بالذات اس کا موجِب تھا اسلئے کہ صوم اعتکاف کیلئے شرط ہے(لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم)لیکن اس(نذر)کا اثر(جو کہ وجوب صوم ہے)مانع کی وجہ سے ظاہر نہیں ہوا پس جب مانع زائل ہوا تو اس کا اثر ظاہر ہوگا اور اسلئے رمضان اُخر میں اس کی قضاء نہیں کیجائے گی اور نہ کسی اور واجب میں سواء رمضان اوّل کے قضاء کے اسلئے کہ خلف، اصل کے حکم میں ہوتا ہے خذ هذا واحفظه۔

تشریح: مسأله نمبر(11): اس مسئلہ میں مصنفؒ اس اختلاف کو جو وجوب قضاء میں ہے کو ذکر کر رہے ہیں۔

اُخْتُلِفَ فِیْ وُجُوْبِ الْقَضَاءِ هَلْ هُوَ بِاَمْرٍ جَدِیْدٍ---: وجوب قضاء میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا یہ امر جدید کے ساتھ ہے یا اس امر کے ساتھ جو سبب اداء ہے تو اکثر ائمہ مثلاً امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور ابوالیسرؒ کا مذہب یہ ہے کہ وجوب قضاء کے لئے نص جدید (یعنی امر جدید) ضروری ہے اور احنافؒ کا مذہب یہ ہے کہ وجوب قضاء اس امر کی وجہ سے ہوگا جس کی وجہ سے وجوبِ اداء تھا۔

ثُمَّ هٰذَا الْاِخْتِلَافُ فِی الْقَضَاءِ---: تمہید: قضاء کی دو قسمیں ہیں (1) بمثل معقول، جیسے صلوٰۃ کی قضاء صلوٰۃ کے ساتھ (2) بمثل غیر معقول، جیسے صوم کی قضاء فدیہ کے ساتھ، قضاء کی اقسام کو جاننے کے بعد سمجھئے کہ مذکورہ اختلاف، قضاء کے کونسی قسم میں ہے تو اس میں اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک یہ اختلاف قضاء بمثل معقول میں ہے، جبکہ اکثر حضرات کے نزدیک مطلق قضاء میں ہے خواہ بمثل معقول ہو یا بمثل غیر معقول۔

لِلْاَکْثَرِ اَنَّ عَدَمَ اِقْتِضَاءِ---: مصنفؒ اکثر حضرات ائمہ جو وجوب القضاء کے لئے نص جدید کے وجود کے قائل تھے کے دلیل کو ذکر کر رہے ہیں (لیکن ان حضرات کی دلیل احنافؒ کے مذہب پر رد کرنے کی صورت میں ہے) حاصل الدلیل یہ ہے کہ اگر قضاء اس نص (امر) کے ساتھ واجب کیا جائے جس کے ساتھ اداء واجب تھا (مقدم) تو صُمْ یَوْمَ الْخَمِیْسِ مقتضی ہوگا صُمْ یَوْمَ الْجُمُعَةِ کو (تالی) لٰکِنَّ التَّالِیَ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهٗ۔ وجہ بطلان التالی ظاہر ہے جیسا کہ مصنفؒ نے اس کو ذکر کیا ہے کہ صُمْ یَوْمَ الْخَمِیْسِ، کا صُمْ یَوْمَ الْجُمُعَةِ کو مقتضی نہ ہونا بدیہی ہے اور وجہ ملازمہ یہ ہے کہ جب ایک شخص یَوْمُ الْخَمِیْسِ کے روزے کا نذر مانے تو یہ روزہ یَوْمُ الْخَمِیْسِ میں اداء اور یَوْمُ الْجُمُعَةُ میں

قضاء ہو گا اس لئے کہ اس شخص کی طرف جب امر (یعنی صُمْ) متوجہ ہو گا تو یہ امر موجب للاداء ہو گا اب اگر اس کے ساتھ یہ موجب للقضاء بھی ہو تو یہ صَوْمُ الْجُمُعَةِ کو بھی متضمن ہو گا اور اس کا مقتضی ہو گا اسلئے ہم نے کہا کہ صُمْ یَوْمَ الْخَمِیْسِ مقتضی ہو گا صُمْ یَوْمَ الْجُمُعَةِ کو۔

وَإِلَّا لَكَانَ اَدَاءً وَسَوَاءً ---: مصنفؒ بطلان التالی (میں چونکہ خفاء تھا اس لئے اس) پر تنبیہ کر رہے ہیں، تنبیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر صُمْ یَوْمَ الْخَمِیْسِ مقتضی ہو صُمْ یَوْمَ الْجُمُعَةِ کو تو صُمْ یَوْمَ الْجُمُعَةِ قضاء ہو گا، لیکن مرتبہ میں اداء کے برابر ہو گا اور یہ درست نہیں، اس لئے کہ یہ نہ اداء ہے اور نہ اداء کے ساتھ مرتبہ میں مساوی ہے، بلکہ قضاء مرتبہ میں اداء سے ناقص ہوتی ہے۔

وَهٰذَا إِنَّمَا يَتِمُّ ---: مصنفؒ مذکورہ دلیل پر رد کر رہے ہیں، حاصل الرد یہ ہے کہ آپ حضرات کی دلیل، احنافؒ کے خلاف تب تام ہوتا جب وہ انتظام لفظی کا دعویٰ کرتے یعنی یہ دعوٰی کرتے کہ جو امر (یعنی لفظ امر) اداء کے لئے ہے وہی امر وجوب قضاء کے لئے بھی ہے، حالانکہ وہ اس کے مدّعی نہیں پس انتظام لفظی کا دعویٰ کرنا (انتہائی) بعید ہے۔

وَلَعَلَّ مَقْصُوْدُهُمْ ---: وجوب قضاء سے احنافؒ کے مراد کو بیان کر رہے ہیں کہ احناف کے اس قول "کہ وجوب قضاء اس امر کی وجہ سے ہو گا جس کی وجہ سے وجوب اداء تھا" کا مطلب یہ ہے کہ کسی شے کا مطالبہ اس شے کے فوت ہونے کے وقت اس کے مثل کے مطالبے کو متضمّن ہوتا ہے خواہ وہ مثل معقول ہو یا غیر معقول لہٰذا امر اداء کا وجوب قضاء کو

ثابت کرنا التزاماً ہوا۔ پس جو امر اداء کی ایجاب کرنے والا ہے وہ قضاء کی ایجاب کرنے والا بھی ہو گا۔

نَعَمْ مُعَرِّفَاتُ الْقَضَاءِ---: مصنفؒ سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں

سوال: یہ ہے کہ جب آپ احنافؒ کے نزدیک ایجاب قضاء، اداء کے نص کے ساتھ ہے تو وجوب قضاء کے لئے نص جدید کی ضرورت نہیں تو پھر وجوب قضاء کے لئے نصوص جدیدہ کیوں وارد ہوئے ہیں، مثلاً مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوۃٍ أَوْنَسِیَھَا فَلْیُصَلِّھَا اِذَا ذَکَرَھَا؟

جواب: نصوص واردہ اور قیاسات دالّہ علی القضاء موجبات للقضاء نہیں، بلکہ معرّفات قضاء ہیں (خواہ وہ قضاء بمثل معقول ہو یا بمثل غیر معقول ہو) جبکہ ہماری بات وجوبِ قضاء کے اصل سبب میں ہے جو کہ ہمارے نزدیک امر اداء ہے اور معرّفات میں ہمارا کلام نہیں۔

نَصًّا کَانَ أَوْقِیَاسًا---: اس میں معرّفات کی تعمیم کی طرف اشارہ کیا ہے کہ معرّفات قضاء خواہ نص ہو، مثلاً فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ اور مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوۃٍ أَوْنَسِیَھَا فَلْیُصَلِّھَا اِذَا ذَکَرَھَا اور خواہ قیاس ہو، جیسے فدیہ صلوٰۃ کی قیاس کرنا فدیہ صوم پر کیونکہ صوم کے قضاء میں فدیے پر نص وارد ہے پس آپ اس پر صلوٰۃ کا قیاس کر کے اس کے قضاء ہونے کی صورت میں (میّت کی جانب سے) فدیہ ادا کرے تو ان شاء اللہ یہ اس سے کافی ہو گا۔

فَافْھَمْ---: اس میں ایک سوال مقدرہ اور اس کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

سوال: یہ ہے کہ اداء کے فوت ہونے کے وقت وجوب کے باقی رہنے اور اس کے دفع نہ ہونے کی کیا دلیل ہے؟

جواب: امر اداء کے ساتھ جب مکلّف کا ذمّہ واجب کے ساتھ مشغول ہو گیا تو اب فراغت ذمّہ احد الامرین کے ساتھ حاصل ہو گا یا وقت کے اندر واجب کی ادائیگی سے فراغت ذمّہ حاصل ہو گی اور اداء کے فوت ہونے کی صورت میں مثل پر اتیان سے قبل جب احد الامرین حاصل نہیں تو وجوب لا محالہ باقی رہے گا۔

وَمَا يُجَابُ بِهٖ فِي الْمَشْهُوْرِ---: مصنفؒ اکثر حضرات ائمہ کی دلیل سے دیئے گئے جواب کو ذکر کرکے اس پر رد کر رہے ہیں، حاصل الجواب یہ ہے کہ "صُمْ يَوْمَ الخميس" کا مقتضیٰ دو امرین ہیں (1) صوم فی یوم الخمیس (2) مطلق صوم، پس جب صوم یوم الخمیس میں فوت ہو جائے اور مکلّف اس سے عاجز ہو جائے تو اس امر یعنی "صُمْ" کا اقتضاء مطلق صوم میں باقی رہے گا، پس یہی مطلق صوم، یوم الخمیس کے بعد کسی بھی دن میں درست ہو گا اور قضاء ہو گا اب دیکھئے کہ یہاں قضاء کسی بھی دن (مثلاً جمعہ) میں ادا کرنے کا سبب بھی وہ امرِ اداء ہے، پس پتہ چلا کہ احنافؒ کا مذہب کہ سببِ وجوبِ قضاء بعینہٖ سبب وجوبِ اداء ہے "حق اور درست ہے۔

فَفِيْ غَايَةِالسُّقُوْطِ---: مصنفؒ مذکورہ جواب پر رد کر رہے ہیں کہ یہ جواب انتہائی رکیک ہے، اس لئے کہ قاعدہ ہے "کہ قید کے انتفاء کے ساتھ مقیّد بھی منتفی ہوتا ہے" اب سمجھئے کہ "سبب "وجوبِ قضاء کیلئے بعینہٖ سببِ وجوب اداء ہے، لیکن اگر سببِ وجوبِ اداء (صُمْ) کو مقید بالقید (یعنی یوم الخمیس کے قید کے ساتھ مقیّد) لیا جائے تو جب مقید (یعنی صُمْ یوم الخمیس) منتفی ہو (یعنی یوم الخمیس کے دن روزہ نہ رکھے) تو مطلق (

صوم) بھی منتفی ہو گا تو سبب وجوبِ اداء، سبب نہیں رہاتو وجوب بھی متحقق نہیں ہو گا، اسلئے کہ وجوب تو قید کی وجہ سے تھا اور جب قید نہیں رہا تو وجوب بھی نہیں رہا۔

وَلِهٰذَا اَلَا يَجِبُ ---: یعنی جب صُمْ کے وجوبِ اداء کے لئے سبب بننا اس پر موقوف ہوا کہ اس کو مقید بالقید لیا جائے تو پتہ چلا کہ مطلق (صُمْ) سبب وجوبِ اداء نہیں اسلئے کہ اگر مطلق صُمْ سبب وجوبِ اداء ہوتا تو پھر تو چاہیئے کہ یوم الخمیس سے قبل بھی روزہ رکھنا درست ہوتا، اسلئے کہ مطلق صوم تو موجود ہے حالانکہ صُمْ یوم الخمیس کہنے کی صورت میں یوم الخمیس سے قبل روزہ درست نہیں تو پتہ چلا کہ بغیر قید کے صُمْ سبب نہیں۔

وَمِنْ وُجُوْبِ الْمُقَيَّدِ لَا يَلْزَمُ ---الخ: مصنفؒ سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ وجوبِ مقید مستلزم ہوتا ہے وجوب مطلق کو تو صُمْ یوم الخمیس کے ساتھ مطلق صوم (جس میں جمعہ کا روزہ مثلاً بھی ہے) کا وجوب بھی ثابت ہو گا اور جمعہ کے دن روزہ رکھنا چونکہ قضاء ہے تو امرِ اداء پھر شامل ہوا وجوبِ قضاء کو تو احنافؒ کا مذہب پھر ثابت ہوا؟

جواب---: یہ بات ہمیں تسلیم ہے کہ وجوب مقیّد مستلزم ہوتا ہے وجوبِ مطلق کو لیکن مطلقِ مطلق کو مستلزم نہیں ہوتا، بلکہ اس مطلق کو جو مقید کے ضمن میں موجود ہوتا ہے لہذا اب یہاں صُمْ یوم الخمیس میں وجوب صوم مقید، مستلزم نہیں وجوبِ صوم مطلق کو جو یوم الخمیس کے علاوہ کسی بھی دن میں ہو، بلکہ وجوب صوم مطلق جو اس مقید یعنی صوم یوم الخمیس کے ضمن میں ہے اس کو مستلزم ہے، لہذا غیر یوم الخمیس میں اس کا ادا کرنا

قضاء ہو گا اور سببِ وجوب اداء اس (یعنی وجوبِ قضاء) کے لئے سبب نہیں ہو گا (پس احناف کا مذہب کہ سببِ وجوب اداء، سبب وجوب قضاء ہے ثابت نہ ہوا۔)

وَفِيْ شَرْحِ الْمُخْتَصَرِ---: مصنفؒ کی غرض اَقول کے ساتھ شارح مختصر الاصول (علامہ ابن الحاجبؒ) کی بات پر رد کرنا ہے، اب اولاً شارح مختصر الاصول کی بات کو سمجھئے شارح مختصر الاصول کا غرض مسئلہ اختلافیہ کے مبنی علیہ کو بیان کرنا ہے، چنانچہ اس کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ صُمْ یوم الخمیس جو کہ مقید ہے میں دو چیزوں ہیں (1) مطلق صوم (2) قید۔ اب اختلاف اصل میں اس بات میں ہے کہ مطلق اور قید خارج میں جدا جدا ہے یعنی متعدد ہے یا دونوں متحد ہیں تو احنافؒ کے نزدیک دونوں خارج میں متعدد ہیں (یعنی مرکب ہے مطلق اور قید سے) اور دونوں میں اتحاد فی الوجود نہیں کہ دونوں کا وجود ایک ہو پس جب دونوں متعدد فی الخارج ہوئے تو فوات وقت کی وجہ سے قید کا منتفی ہونا مطلق کے انتفاء کو مستلزم ہو گا، لیکن امر سابق جو موجبِ اداء ہے اس کی وجہ سے اس کا وجوب باقی رہے گا لہذا موجبِ اداء وہ موجب قضاء بھی ہو گا، پس امر جدید کی طرف کوئی حاجت نہیں اور اکثر حضرات ائمہ کے نزدیک دونوں خارج میں متحد فی الوجود ہے یعنی دونوں وجود واحد کے ساتھ موجود فی الخارج ہیں پس جب دونوں متحد فی الخارج ہوئے تو فوات وقت کے سبب قید کا منتفی ہونا مطلق کے انتفاء کو مستلزم ہو گا اور اس کا وجوب باقی نہیں رہے گا پس نص جدید کا ہونا قضاء کے لئے ضروری ہوا۔

أَقُوْلُ: اَلْقَيْدُ هٰهُنَا ظَرْفُ---: مصنفؒ، شارح مختصر الاصول کے بات پر رد کر رہے ہیں حاصل الرد یہ ہے کہ میں یہ نہیں مانتا کہ مطلق اور قید دونوں خارج میں ذاتی طور پر متحد ہو

اسلئے کہ قید (صُمْ یوم الخمیس) وقت اور زمان ہے اور وہ مقولہ متیٰ سے ہے اور مطلق (یعنی صوم جو کہ مظروف ہے) یا مقولہ فعل اور یا مقولہ کیف سے ہے (اسلئے کہ صوم ایک کیفیت ہے جو ترک اکل اور ترک شرب کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے) جس مقولہ سے بھی ہو ، لیکن بہر حال اتحاد ذاتی مقولات متبائنہ کے درمیان ممکن نہیں۔

وَإِنْ صَحَّ---: جواب منعی کے بعد اب جواب تسلیمی دے رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اتحاد سے اتحاد بالعرض مانا جائے اور یہ تسلیم کیا جائے کہ مطلق اور قید کے درمیان اتحاد بالعرض موجود ہے کیونکہ قید اس مطلق کو عارض ہے، لیکن اس وقت یہ لازم نہیں کہ ان میں سے کسی ایک کے انتفاء سے دوسرے کا انتفاء بھی لازم ہو، اس لئے کہ عبد اللہ جو نفس الامر میں موجود ہے بعینہٖ وہ عبد اللہ ہے جو آج موجود ہے اور کبھی ظرف بدل ہو جاتا ہے اور منتفی ہوتا ہے، لیکن مظروف منتفی نہیں ہوتا۔ تو پھر سبب وجوبِ قضاء بعینہٖ سبب وجوب اداء ہوا تو نص جدید کی طرف کوئی حاجت نہیں رہا پس احناف کا مذہب ثابت ہوا۔

فَتَأَمَّلْ---: اس میں جواب کی طرف اشارہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یوم الخمیس (یعنی قید اور ظرف) مقولہ متیٰ سے ہے اس لئے کہ مقولہ متیٰ تو اس ہیئت سے عبارت ہے جو جسم کو کسی زمانہ میں عارض ہوتا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کا اس کو مقولہ متیٰ سے لینے کا مطلب یہ ہے کہ یوم الخمیس میں روزہ رکھنے سے اس کو جو بھوک کی ہیئت عارض ہوتا ہے وہ مقولہ متیٰ سے ہے یا اس میں اشارہ ہے کہ یہ بات ہمیں تسلیم ہے کہ ظرف کا منتفی ہونا مظروف کے منتفی ہونے کو مستلزم نہیں، لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ظرف کے وجوب کے باطل ہونے کے وقت مظروف کا وجوب باطل نہیں ہوتا

یعنی یوم الخمیس کا منفی ہونا مستلزم ہے وجوب صوم کے منفی ہونے کو اس لئے کہ بوقت اتحاد ظرف والمظروف (اگرچہ بالعرض ہی کیوں نہ ہو) وجوب متحد ہوتا ہے تعدد اس میں نہیں ہوتا پس ظرف کے وجوب کا باطل ہونا بعینہٖ مظروف کے وجوب کا بطلان ہو گا، لہٰذا وجوب قضاء میں دلیل جدید سے لابُدی ہو گی۔

وَنُوْقِضَ مُخْتَارُالْحَنَفِيَّةِ---: مصنفؒ، احنافؒ کے مذہب پر وارد ہونے والے اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر کر رہے ہیں، حاصل الاعتراض یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ سببِ وجوب قضاء بعینہٖ سببِ وجوب اداء ہے، اسلئے کہ وہ شخص جس نے رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی ہو اور وہ رمضان میں اعتکاف ادا نہ کرے تو اس اعتکاف کا قضاء نفل روزے رکھنے کے ساتھ اس پر لازم ہو گا جس پر نص جدید دال ہے اگرچہ ناذر نے (اس قضاء کو) اپنے اوپر واجب نہیں کیا تھا پس پتہ چلا کہ سببِ وجوب قضاء غیر ہے سببِ وجوب اداء سے؟

وَالْجَوَابُ أَنَّ نَذْرَالْاِعْتِكَافِ---: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نذر اعتکاف موجِب ہے قضاء کے لئے اس لئے کہ اعتکاف کے لئے صوم شرط ہے پس مشروط کا نذر کرنا اس کے شرط کا نذر کرنا ہے پس جس نے اپنے اوپر اعتکاف واجب کیا تو صوم کو بھی اس کے ساتھ واجب کیا، لیکن رمضان، کے صوم فرض پر مشغول ہونے کے سبب شرط کا اثر جو کہ صوم جدید کا لازم کرنا ہے ظاہر نہیں ہوا اس لئے کہ صوم رمضان کا وجوب، صومِ نذر کے وجوب پر مقدم ہے پس جب رمضان کے ختم ہونے سے، صوم نذر سے مانع زائل ہوا تو اس (نذر اعتکاف کا) اثر صوم جدید کے واجب کرنے کی صورت میں ظاہر ہو گا اور اسی وجہ سے کہ نذر

اعتکاف کی وجہ سے صوم جدید کانذر بھی اس کے ساتھ لازم ہوتا ہے، جائز نہیں کہ اس کا قضاء رمضان اُخر میں کیاجائے(اس لئے کہ وہ صوم فرض کے اداکے لئے ہے)اور نہ کسی اور واجب میں یعنی کسی اورواجب روزوں (مثلاً کفارہ وغیرہ کے روزوں)میں بھی اس اعتکاف کاقضاءدرست نہیں اس لئے کہ وہ روزے اس اعتکاف کی نذر کی وجہ سے واجب نہیں ہے۔

سِوٰی قَضَاءِرَمَضَانَ الْاَوَّلِ---: ہاں!البتہ اگراس نے رمضان اوّل کومع اعتکاف کے چھوڑدیاہو پھر رمضان کے روزوں کاقضاءکررہاہوتواس میں اگراس اعتکاف کاقضاء بھی کرے توجائزہے،اس لئے کہ خَلَف (قضاء)اصل کی طرح ہے قضاءاعتکاف کے اس میں جائزہونے کے اعتبارسے،ھذااِی خذھٰذا،خلاصہ یہ ہواکہ احناف پرمذکورہ اعتراض درست نہیں ،لہٰذاان کامذہب کہ سببِ وجوبِ قضاءبعینہٖ سبب وجوب اداءہے حق اور درست ہےاوروجوبِ قضاءکے لئے نص جدید کی کوئی حاجت نہیں۔

مسألة: مُقَدِّمَةُالْوَاجِبِ الْمُطْلَقِ وَاجِبٌ مُطْلَقًااَیْ سَبَبًااَوْشَرْطًاشَرْعًا کَالْوُضُوْءِ اَوْ عَقْلًا کَتَرْکِ الضِّدِّاَوْعَادَةً کَغَسْلِ جُزْءٍمِّنَ الرَّأْسِ لِغَسْلِ الْوَجْهِ وَقِيْلَ فِي السَّبَبِ فَقَطْ وَقِيْلَ فِي الشَّرْطِ الشَّرْعِيِّ فَقَطْ وَقِيْلَ لَا وُجُوْبَ مُطْلَقًالَنَااَنَّ التَّكْلِيْفَ بِهٖ بِدُوْنِ تَكْلِيْفِ الْمُقَدِّمَةِيُؤَدِّیْ اِلَی التَّكْلِيْفِ بِالْمُحَالِ اَلَاتَرٰی تَحْصِيْلُ اَسْبَابِ الْوَاجِبِ وَاجِبٌ وَاَسْبَابُ الْحَرَامِ حَرَامٌ بِالْاِجْمَاعِ وَمَاقِيْلَ يَجُوْزُاَنْ يَّكُوْنَ وُجُوْبُهَالِغَيْرِهٖ كَالْاِيْمَانِ فَفِيْهِ اَنَّ الْكَلَامَ بِالنَّظَرِاِلَيْهِ فَاِنْ قُلْتَ لَايَلْزَمُ الْاَمْرُتَصْرِيْحًاقُلْتُ لَا نِزَاعَ فِيْ ذٰلِكَ بَلِ الْمُرَادُاَنَّهٗ يَسْتَتْبِعُهٗ وَهُوَمَعْنٰی قَوْلِهِمْ اِيْجَابُ الْمَشْرُوْطِ اِيْجَابُ الشَّرْطِ وَلِهٰذَا لَا

یَلۡزَمُ اِلَّا مَعۡصِیَۃٌ وَّاحِدَۃٌ بِالنَّظَرِ اِلَی الۡوَاجِبِ الۡاَصۡلِ لَا الۡمَعَاصِیۡ بِالنَّظَرِ اِلَی الۡاَسۡبَابِ وَ الشَّرَائِطِ قَالُوۡا لَوۡ وَجَبَ لَزِمَ تَعَقُّلُ الۡمُوۡجِبِ لَہٗ قُلۡنَا مَمۡنُوۡعٌ وَاِنَّمَا یَلۡزَمُ لَوۡ کَانَ صَرِیۡحًا وَمِنۡ ھٰھُنَا لَمۡ یَلۡزَمۡ تَعَلُّقُ الۡخِطَابِ بِنَفۡسِہٖ وَلَا وُجُوۡبُ النِّیَّۃِ فَرۡعٌ اِذَا اشۡتَبَھَتِ الۡمَنۡکُوۡحَۃُ بِالۡاَجۡنَبِیَّۃِ حُرِّمَتۡ لِاَنَّ الۡکَفَّ عَنِ الۡحَرَامِ وَاجِبٌ وَھُوَ بِالۡکَفِّ عَنۡھُمَا وَلَوۡ قَالَ اِحۡدٰکُمَا طَالِقٌ حَرُمَتَا لِاَنَّ الۡاِجۡتِنَابَ یَقِیۡنًا فِیۡہِ اَقُوۡلُ فَالۡغَایَۃُ دَاخِلَۃٌ فِی الۡمُغَیَّا لِیُعۡلَمَ وُجُوۡدُ الۡمُغَیَّا۔

ترجمہ: واجب مطلق کا مقدمہ واجب مطلق ہوتا ہے سبب ہو یا شرط شرعاً ہو، جیسے وضو یا عقلاً ہو، جیسے ضد کا چھوڑنا یا عادۃً ہو، جیسے چہرے کے دھونے کی وجہ سے سر کے کسی جزء کا دھونا اور کہا گیا ہے کہ فقط سبب میں (مقدمہ واجب، واجب ہوتا ہے) اور کہا گیا ہے کہ فقط شرط شرعی میں اور کہا گیا ہے کہ وجوب مطلقاً نہیں ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب کا مکلّف بنانا مقدمہ کے مکلف بنانے کے بغیر تکلیف بالمحال کی طرف مؤدی ہوتا ہے کیا تو نہیں دیکھتا کہ اسباب واجب کی تحصیل واجب ہے اور اسباب حرام کی تحصیل حرام ہے اجماعاً اور وہ جو کہا گیا ہے کہ بے شک جائز ہے کہ اسکا وجوب غیر کی وجہ سے ہو جیسا ایمان پس اس میں یہ (بات کہی گئی) ہے کہ بے شک کلام (وجوب مقدمہ میں) اس (مقدمہ واجب) کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے۔ پس اگر تو کہے کہ صریحی امر لازم نہیں آتا میں کہتا ہوں اس میں نزاع نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ (وجوب واجب) اس (مقدمہ واجب) کو مستلزم ہوتا ہے اور یہ معنٰی ہے ان کے اس قول کا کہ مشروط کی شرط کی ایجاب ہے اور اسلئے صرف ایک معصیت واجب اصل کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم آتا ہے نہ کہ معاصی اسباب اور شرائط کی طرف نظر کرتے ہوئے انہوں نے کہا ہے کہ اگر (مقدمہ واجب) واجب ہوتا تو موجِب (اُمر) کے لئے اس کا تصوّر کرنا واجب ہوتا ہم کہتے ہیں (یہ) ممنوع ہے اور

یہ (یعنی اُمر کے لئے اس کا تصوّر کرنا) تب لازم آتا جب وہ صریح ہوتا اور اس وجہ سے (کہ مقدمہ واجب ،واجب تبعاً ہے نہ کہ قصداً) شارع کی خطاب ذات مقدمہ کے ساتھ متعلّق ہونا لازم نہیں اور نہ (اس کی ادائیگی میں) نیّت کا واجب ہونا۔

فرع: جب منکوحہ (بیوی) اجنبی (غیر منکوحہ) کے ساتھ مشتبہ ہو جائے تو منکوحہ حرام ہو جاتی ہے اس لئے کہ حرام سے رُک جانا واجب ہے اور وہ دونوں سے رُک جانے میں ہے اور اگر (یوں) کہا تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے تو دونوں حرام ہوں گیں اس لئے کہ حرام سے بچنا یقینی طور پر ان (دونوں سے اجتناب) میں ہے میں کہتا ہو پس غایہ، مغیّا میں داخل ہو گا تا کہ مغیّا کا وجود معلوم ہو سکے۔

تشریح:مسالۃ نمبر (12): مصنفؒ جب نفس واجب کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب مقدمہ واجب میں شروع کر رہے ہیں کہ آیا مقدمہ واجب ،واجب ہے یا نہیں تو اس کی تحقیق کر رہے ہیں۔ اور رہی یہ بات کہ مقدمہ واجب کو واجب کی بحث سے کیوں مؤخر کیا سو اس کی وجہ یہ ہے کہ مقدمے کا وجوب ،واجب کے وجوب سے مأخوذ ہے پس وجوب فی المقدمہ موقوف ہوا ثبوت الوجوب فی الواجب پر اور چونکہ موقوف علیہ، موقوف پر مقدم ہوتا ہے، اس لئے مقدمہ واجب کو مؤخر کر دیا۔

مُقَدِّمَةُالْوَاجِبِ الْمُطْلَقِ الْوَاجِبِ وَاجِبٌ مُطْلَقًا---:بطور تمہید دو باتیں جاننا ضروری ہے (1) **مقدمة الشيئ**: مَايَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ ذٰلِكَ الشَّيْئُ" سے عبارت ہے۔ (2) واجب: دو قسم پر ہے (1) واجب مطلق: اور یہ وہ واجب ہے جس کا وجوب کسی مقدمے پر موقوف نہیں، لیکن اس کی اداء کی صحت مقدمے پر موقوف ہوتا ہے جیسے صلوٰۃ کہ اس کی وجوب، وضو پر موقوف نہیں، اسلئے کہ اس کا وجوب اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ کے ساتھ آتا ہے، لیکن

اس کی اداء کی صحت، مقدمہ (یعنی وضو) پر موقوف ہے۔(2)واجب مقیّد: اور یہ وہ واجب ہے جس کا وجوب مقدّمے پر موقوف ہو، جیسے زکوۃ کہ اس کا وجوب نصاب اور حولانِ حول پر موقوف ہے اور حج کہ اس کا وجوب استطاعت زادوراحلہ پر موقوف ہے۔

(1)**مُقَدِّمَةُ الْوَاجِبِ الْمُطْلَقِ وَاجِبٌ مُطْلَقًا**---:اب خوب جان لے؛ کہ مصنفؒ یہاں واجب مطلق کے مقدّمے کو ذکر کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ (جمہور کا مذہب یہ ہے کہ)واجبِ مطلق کا مقدمہ، مطلقاًواجب ہے خواہ وہ مقدمہ سبب ہو یا شرط اور پھر شرط میں خواہ وہ شرط شرعی ہو کاَلْوُضُوْءِ لِلصَّلٰوۃِ یا شرط عقلی ہو، جیسے ترکِ نوم (اس لئے کہ صلٰوۃ کی ضد نوم ہے اور اس کا ترک شرط ہے اداءِ صلٰوۃ کے لئے کیونکہ اداءِ صلٰوۃ اس کے بغیر ممکن نہیں اور اس پر عقل حکم کرتی ہے)اور یا شرط عادی ہو، جیسے سر کے آگے حصّے کے کسی جزء (مثلاً دو، تین بال)کا دھونا چہرے کے دھونے کے دوران (یعنی وضوء میں چہرے کا دھونا جو کہ فرض ہے کے ساتھ سر کے آگے حصّے کے کئی بال بھی ضرور بوقت غسل وجہ گیلے ہو جاتے ہیں)

(2)**وَقِيْلَ فِي السَّبَبِ فَقَطْ**---:مصنفؒ دوسرے مذہب کو ذکر کررہے ہیں دوسرا مذہب یہ ہے کہ مقدمہ واجب تب واجب ہوگا جب وہ سبب ہو، جیسے بیع ملک کے لئے اور مال کا نامی ہونا زکٰوۃ کے لئے۔

(3)**وَقِيْلَ فِي الشَّرْطِ الشَّرْعِيِّ فَقَطْ**---:تیسرا مذہب یہ ہے کہ مقدمہ واجب، تب واجب ہوگا جب وہ شرط شرعی ہو، جیسے وضوء، صلٰوۃ کے لئے۔

(4)وَقِيۡلَ لَا وُجُوۡبَ مُطۡلَقًا---:چوتھا مذہب یہ ہے کہ مقدّمہ سرے سے واجب ہی نہیں، نہ سبب ہونے کی صورت میں اور نہ شرط ہونے کی صورت میں اور نہ ان دونوں کے غیر ہونے کی صورت میں۔

لَنَااَنَّ التَّكۡلِيۡفَ بِهٖ---:مصنفؒ مذہب اوّل (جو کہ مختار عند المصنفؒ ہے(کے دلیل کو ذکر کر رہے ہیں، حاصل الدلیل یہ ہے کہ واجب کا مکلّف بنانا بغیر اس کے (اس) مقدّمے کے واجب ہونے کے (جس کے بغیر اس واجب پر اتیان ممکن نہیں)مؤدِّی ہے محال کے مکلّف بنانے کو جو کہ دووجہوں سے ممنوع ہے ایک تو اس وجہ سے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفۡسًا اِلَّا وُسۡعَهَا" اور دوسرا اس وجہ سے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ اسباب واجب کی تحصیل واجب اور اسباب حرام کی تحصیل حرام ہے۔

وَمَاقِيۡلَ يَجُوۡزُاَنۡ يَّكُوۡنَ---:مصنفؒ مذکورہ دلیل پر وارد ہونے والے اعتراض کو ذکر کر رہے ہیں، حاصل الاعتراض یہ ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ مقدمے کا وجوب لنفسہٖ ہو غیر کی وجہ سے نہ ہو، جیسے وجوب ایمان کہ اس کا وجوب لنفسہٖ ہے نص آخر کی وجہ سے نہیں اور بعض حضرات شارحین نے اعتراض کی تقریر یوں کی ہے "کہ یہ بات جائز ہے کہ مقدمہ واجب، واجب کی وجہ سے واجب نہ ہو، بلکہ نص آخر کی وجہ سے واجب ہو، جیسے ایمان کہ یہ عبادات کے لئے مقدمہ ہے لیکن اس نص جس کے ساتھ عبادات واجب ہیں واجب نہیں، بلکہ نص آخر جو کہ نص عبادات کا غیر ہے کی وجہ سے واجب ہے پس اسی طرح وضوء واجب ہے نص آخر کے ساتھ جو کہ غیر ہے نص وجوبِ صلوٰۃ سے؟

فَفِيْهِ اَنَّ الْكَلَامَ بِالنَّظَرِ اِلَيْهِ---: جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہمارا کلام وجوبِ مقدمہ میں واجب کی موجِب کی طرف نظر کرنے کے اعتبار سے ہے نہ کہ مقدمہ کے وجوب لِنَفْسِهَا یا موجِب اُخَر کی وجہ سے لہذا اگر موجِب اُخر ہو مقدمہ کے وجوب پر تو پھر مقدمہ بالاتفاق واجب ہو گا اور ایمان کا واجب ہونا ایک تو اس وجہ سے ہے کہ یہ تمام واجبات کا مقدمہ ہے اور دوسرا یہ کہ اس کے لئے اپنا موجِب بھی ہے جو کہ اٰمِنُوْبِاللّٰهِ ہے اور اگر مقدمہ کے وجوب پر نص مستقل نہ ہو اور واجب (جو اس مقدمے پر موقوف ہے) کے نص کے ساتھ بھی اس کا وجوب نہ مانا جائے تو ضرور تکلیف بالمحال لازم ہو گا اور اس تقدیر پر لزوم محال کا ہونا بالکل ظاہر ہے۔

فَاِنْ قُلْتَ لَايَلْزَمُ---: مصنفؒ مقدمہ واجب کے وجوب پر ایک اور اعتراض کو ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ میں یہ نہیں مانتا کہ مقدمہ واجب، واجب ہے مطلقاً اس لئے کہ اگر واجب مطلقاً ہوتا تو اس کے وجوب پر امر صریحی موجود ہوتا اسلئے کہ وجوب امر صریحی کے ساتھ آتا ہے تو پتہ چلا کہ مقدمہ واجب، واجب نہیں؟

قُلْتُ: لَانِزَاعَ فِيْ ذٰلِكَ---: مصنفؒ جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تمہارا اعتراض تب وارد ہوتا جب ہم مقدمہ واجب کو علی سبیل الاستقلال واجب لیتے اس لئے کہ واجب مستقلاً امر صریحی کا تقاضا کرتا ہے حالانکہ ہمارا مرادیہ ہے کہ وجوب الواجب، مقدمہ کے وجوب کو مستلزم ہوتا ہے یعنی ہم مقدمہ واجب، کو واجب کہتے ہیں ، لیکن واجب کے وجوب کے ضمن میں اور وجوب ضمنی تبعی امر صریحی کا تقاضا نہیں کرتا اور یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا کہ مشروط (واجب) کے ایجاب کے ساتھ، شرط (مقدمہ) کا ایجاب

بھی تبعاً آتا ہے اوراسی وجہ سے کہ مقدمہ واجب کا وجوب واجب کے تبع میں آتا ہے واجب کے ترک میں صرف ایک معصیت لازم آتا ہے اصل واجب کے ترک کی طرف نظر کرتے ہوئے اور معاصی کثیرہ لازم نہیں آتے اسباب اور شرائط کثیرہ کے ترک کی طرف نظر کرتے ہوئے خلاصہ کلام یہ کہ معصیت واجب اصلی کے ترک پر لازم آتا ہے اور واجب تبعی ضمنی کے ترک پر لازم نہیں آتا۔

قَالُوۡا لَوۡ وَجَبَ لَزِمَ تَعَقُّلُ الۡمُوۡجِبِ لَهٗ---: مصنفؒ منکرین وجوب مقدمہ مطلقاً کے دلیل کو ذکر کر رہے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر مقدمہ واجب ہوتا تو لازم ہوتا کہ موجِب اس (مقدمے) کا تصوّر کرتا اس لئے کہ کسی شے کا ایجاب اس کے تصوّر کے بغیر ممکن نہیں اور یہ غیر صحیح ہے اس لئے کہ بسا اوقات اُمر کسی شے پر حکم کرتا ہے اور اس کے مقدمات سے اس کا ذہن سرے سے غافل ہوتا ہے۔

قُلۡنَا مَمۡنُوۡعٌ---: جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمہارا ملازمہ ہمیں تسلیم نہیں، اس لئے کہ کسی شے کا وجوب اس کے موجِب کے اس کے تصور کو تب مستلزم ہوتا ہے جب اس شے میں وجوب صریحی ہو حالانکہ ہمارے نزدیک مقدمہ واجب، واجب تبعاً و ضمناً ہے اس میں وجوب صریحی نہیں، بلکہ ضمنی و تبعی ہے لہذا اس کا وجوب اس کے موجِب کے اس کے تصور کو لازم نہ ہوگا۔

وَمِنۡ هٰهُنَا لَمۡ يَلۡزَمۡ---: اور اس وجہ سے کہ مقدمے کا وجوب ضمنی و تبعی ہے لازم نہیں خطاب شارع کا تعلّق نفس مقدمہ کے ساتھ بلکہ خطاب شارع کا تعلق واجب صریحی و

قصدی کے ساتھ آتا ہے یعنی خطاب کا تعلق واجب ذاتی کے ساتھ آتا ہے واجب عرضی کے ساتھ نہیں۔

وَلَا وُجُوْبُ النِّیَّةِ---: اور اس وجہ سے کہ مقدمے کا وجوب ضمنی وتبعی ہے اس کے لئے نیت کرنا واجب نہیں اسلئے کہ نیت واجب ذاتی میں واجب ہے نہ کہ واجب بالعرض میں مثلاً وضوء، صلوٰۃ کے لئے مقدمہ ہے، لہٰذا اس میں نیّت کرنا عند الاحنافؒ واجب نہیں۔

فَرْعٌ اِذَا اشْتَبَهَتِ الْمَنْكُوْحَةُ---: مصنفؒ جمہور کے حق مذہب پر تفریع کرتے ہوئے تین مسائل کو ذکر کر رہے ہیں۔

(1) مسئلہ اولیٰ: جب ایک شخص، دوسرے شخص کو اپنے لئے نکاح کرانے پر وکیل بنائے اور وہ وکیل اس کے لئے نکاح کرائے، لیکن مؤکل نے وہ عورت نہیں دیکھا ہو، جبکہ وکیل نے دیکھا ہو اور اس عورت کے ساتھ کوئی اور عورت (غیر منکوحہ) بھی کمرے میں داخل ہوئی ہو اور مؤکل کو یہ علم نہ ہو کہ اس میں منکوحہ کونسی ہے اور وکیل نے بھی اس کو منکوحہ کی تعیین نہ کی ہو (اور اس کی صورت یہ ہے کہ نکاح کرانے کے بعد اس (وکیل) کی موت واقع ہوئی ہو) تو زوج پر دونوں عورتیں حرام ہوگیں اور ان سے اپنے آپ کو بچانا اس پر واجب ہوگا، اسلئے کہ اپنے آپ کو بچانا صرف اجنبیہ غیر منکوحہ سے تھا لیکن اس کیلئے مقدمہ وہ دونوں سے اپنے آپ کو بچانا ہے پس دونوں سے اپنے آپ کو بچانے کے بغیر حرام (یعنی غیر منکوحہ) سے بچنا ممکن نہیں اس لئے دونوں حرام ہونگیں۔

وَلَوْ قَالَ: اِحْدٰکُمَا طَالِقٌ---: مسئلہ ثانیہ: صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک آدمی اپنے دو بیویوں سے کہے "اِحْدٰکُمَا طَالِقٌ" تو دونوں بیویاں (امام شافعیؒ کے نزدیک) اس پر

حرام ہوگی (جبکہ احناف کے نزدیک اس پر بیان کرنا کہ فلاں مراد ہے واجب ہے) اب یہاں دونوں سے بچنا مقدمہ ہے ان دونوں میں سے ایک جو کہ مطلقہ ہے سے اپنے آپ کو بچانے کے لئے جو کہ اس پر حرام ہے۔

أَقُوۡلُ: فَالۡغَایَةُ دَاخِلَةٌ فِی الۡمُغَیَّا---: یہ تیسرا مسئلہ ہے جو اس اصل کہ مقدمہ واجب ،واجب ہے پر متفرع ہے جو کہ غایۃ کا مغیّا میں داخل ہونا ہے تاکہ کامل طور پر مغیّا کا وجود معلوم ہو سکے اور اس کی مثال وضوء میں غَسل مرافق اور کعبین ہیں ،اس لئے کہ وضوء میں دونوں ہاتھوں کا اور اسی طرح دونوں پاؤں کا دھونا واجب (فرض) ہے اور یہ موقوف ہے مرفقین اور کَعبین کے دھونے پر اگرچہ معمولی مقدار میں کیوں ہی نہ ہو پس یہ غایۃ مقدمہ ہوا اور مغیّا کے حکم جو کہ وجوبِ غَسل ہے کہ اندر اس کا داخل ہونا ضروری ہوا چنانچہ یہاں واجب اصلی غَسل الرجلین والیدین ہوا اور اس کا مقدمہ غَسل الکعبین والمرفقین ہے پس مقدمۃ الواجب، کے تحت یہ مقدمہ بھی واجب ہو گا۔

مسألة: وُجُوۡبُ الشَّیۡئِ یَتَضَمَّنُ حُرۡمَةَ ضِدِّہٖ وَقِیۡلَ یَقۡتَضِیۡ کَرَاهَةَ ضِدِّہٖ وَ قِیۡلَ نَفۡسُ النَّهۡیِ عَنۡ ضِدِّہٖ فَمِنۡهُمۡ مَّنۡ عَمَّمَ فِیۡ اَمۡرِ الۡوَاجِبِ وَالنُّدۡبِ فَجَعَلَهُمَا نَهۡیًا عَنِ الضِّدِّ تَحۡرِیۡمًا وَتَنۡزِیۡهًا وَمِنۡهُمۡ مَّنۡ خَصَّصَ بِاَمۡرِ الۡوُجُوۡبِ وَقِیۡلَ لَیۡسَ نَهۡیًا وَلَا مُتَضَمِّنًا عَقۡلًا وَعَلَیۡهِ الۡمُعۡتَزِلَةُ وَعَامَّةُ الشَّافِعِیَّةِ ثُمَّ فِی النَّهۡیِ کَذٰلِکَ اِلَّا اَنَّ الۡاَمۡرَ نَهۡیٌ عَنۡ جَمِیۡعِ الۡاَضۡدَادِ بِخِلَافِ النَّهۡیِ فَاِنَّهٗ اَمۡرٌ بِاَحَدِ اَضۡدَادِہٖ وَقِیۡلَ لَا۔

ترجمہ: شیٔ کا وجوب اس کے ضد کے حرمت کو متضمن ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتی ہے اور کہا گیا ہے کہ بعینہٖ نہی ہے اس کے ضد سے پس ان میں سے بعض نے وجوب

اور ندب کی امر میں تعمیم کی ہے پس ان دونوں کو ان کی ضد سے نہی تحریمی اور نہی تنزیہی بنایا ہے اور ان میں سے بعض وہ ہے جنہوں نے امر وجوب کے ساتھ تخصیص کی ہے، اور کہا گیا ہے کہ نہ نہی ہے اور نہ (اس کے نہی کو) عقلاً متضمن ہے اور اس پر معتزلہ اور عام شوافع ہیں پھر نہی میں بھی اسی طرح اختلاف ہے مگر امر جمیع اضداد سے نہی ہوتا ہے برخلاف نہی کے اس لئے کہ نہی، احد الاضداد پر امر ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ نہیں۔

تشریح: مسئلہ نمبر 13: احکام کی بحث چل رہی تھی تو ایک حکم، احکام میں سے وجوب تھا تو جب ایک شے میں وجوب آجائے تو اس کی ضد کا کیا حال ہوگا تو اس مسئلہ میں مصنفؒ اس کی تفصیل ذکر کرتے ہوئے ان میں چار مذاہب کو ذکر کر رہے ہیں۔

وُجُوْبُ الشَّيْئِ يَتَضَمَّنُ حُرْمَةَ ضِدِّهٖ---: پہلا مذہب جو کہ جمہور کا مذہب ہے اور مختار عند المصنفؒ ہے یہ ہے کہ شئ کا وجوب اس شئ کے ضد کے حرمت کو متضمن ہوتا ہے۔

وَقِيْلَ: يَقْتَضِيْ كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ---: دوسرا مذہب جو کہ شمس الائمہ فخر الاسلام اور اکثر متاخرین کا ہے یہ ہے کہ شئ کا وجوب اس کے ضد کے کراہت کا مقتضی ہوتا ہے۔

وَقِيْلَ نَفْسُ النَّهْيِ عَنْ ضِدِّهٖ---: تیسرا مذہب جو کہ ابوالحسن اشعریؒ سے مروی ہے یہ ہے کہ شئ کا وجوب بعینہٖ اس کے ضد کا نہی ہوتا ہے۔

فَمِنْهُمْ مَّنْ عَمَّمَ---: مذہب ثالث والوں کا پھر آپس میں اختلاف ہے، چنانچہ وہ دو گروہوں وجماعتوں میں تقسیم ہوئے ہیں، پہلے گروہ جماعت کی رائے یہ ہے کہ امر خواہ وجوب کیلئے ہو یا ندب کیلئے ہو اپنے ضد کے نہی کا مقتضی ہوتا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک وہ

امر جو وجوب کیلئے ہو اپنے ضد کے نہی تحریمی کا مقتضی ہو گا اور وہ امر جو ندب کیلئے ہو اپنے ضد کی نہی تنزیہی کا مقتضِی ہو گا۔

وَمِنْهُمْ مَّنْ خَصَّصَ---:اور دوسرے گروہ و جماعت کی رائے یہ ہے کہ امر بالشئ جو کہ مفید للوجوب ہو صرف وہ اپنے ضد کی نہی تحریمی کا مقتضی ہو گا۔

وَقِيْلَ :لَيْسَ نَهْيًا وَلَا مُتَضَمِّنًا عَقْلًا---:چوتھا مذہب جو کہ معتزلہ اور عام شوافعؒ کا مذہب ہے یہ ہے کہ امر بالشئ نہ بعینہٖ اس کی ضد کا مقتضی ہوتا ہے اور نہ عقلاً اس کی ضد کی نہی کو متضمن ہوتا ہے۔

ثُمَّ فِي النَّهْيِ كَذٰلِكَ---:پھر نہی میں جو اختلاف ہے وہ بعینہٖ اسی طرح ہے جو امر میں گزرا یعنی اس میں بھی وہی چار مذاہب ہیں۔

اِلَّا اَنَّ الْاَمْرَ نَهْيٌ---:مصنفؒ اب امر اور نہی کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ امر بالشئ مأموربہٖ کے تمام اضداد سے نہی ہوتا ہے، جبکہ نہی عن الشئ، منہی عنہ کے اضداد میں سے کسی ایک ضد پر امر ہوتا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ امر میں مقصود شئ کا وجود ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس کے اضداد میں سے ہر ایک اس کے وجود کے لئے مفوِّت ہے پس تمام اضداد ممنوع ہوں گے، مثلاً اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ امر ہے صلوٰۃ پر اب حین صلوٰۃ میں یہ متضمن ہے تمام اضداد کی نہی کو کیونکہ ان کے اضداد میں سے ہر ضد اس کے لئے مفوِّت ہے۔ اور ہر جو نہی ہے تو مقصود اس سے کف عن الشئ ہے اور یہ احد

الاضداد پر مشغول ہونے سے حاصل ہوتا ہے، مثلاً زنا منہی عنہ ہے اب اس سے روکنے کے لئے آپ جس ضد پر بھی اتیان کرے گا تو زنا نہیں رہے گی اور مقصود ادا ہوگا۔

وَقِيْلَ :لَا---:اور دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہی کے ضد میں جو اختلاف ہے وہ اس اختلاف کی طرح نہیں جو امر کے ضد میں ہے اس لئے کہ امر جب وجوب کے لئے ہو تو اپنے ضد کی حرمت اور جب ندب کے لئے ہو تو اپنے ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے برخلاف نہی کے کہ وہ اپنے ضد کی نہ وجوب کا تقاضا کرتی ہے اور ندب کی۔

لَنَااَنَّ الْاِمْتِنَاعَ عَنِ الضِّدِّ مِنْ لَوَازِمِ وُجُوْبِ الْفِعْلِ وَاللَّوَازِمُ مَجْعُوْلَةٌ بِجَعْلِ الْمَلْزُوْمِ لَابِجَعْلٍ جَدِيْدٍوَالَّالَزِمَ اِمْكَانُ الْاِنْفِكَاكِ وَبِمِثْلِهٖ يُقَالُ فِي النَّهْيِ وَفِيْهِ شَيْئٌ فَالْخِطَابُ وَاحِدٌوَبِالذَّاتِ وَ التَّفَاوُتُ بِالْاَصَالَةِوَالتَّبْعِيَّةِ كَمَافِيْ اِيْجَابِ الْمُقَدِّمَةِوَمِنْ هٰهُنَاقِيْلَ يَقْتَضِيْ كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ فَاِنَّ خِطَابَ الضِّمْنِ اَنْزَلُ مِنْ خِطَابِ الصَّرِيْحِ لٰكِنْ يَلْزَمُ اِطْلَاقُ الْمَكْرُوْهِ عَلَى الْمُمْتَنِعِ اِنْ قُلْتَ فَالْاَمْرُبِالشَّيْئِ نَهْيٌ عَنْ ضِدٍّ وَضِدٍّ عَيْنًا وَالنَّهْيُ عَنِ الضِّدِّ يَسْتَلْزِمُ الْاَمْرَبِالضِّدِّ الْاٰخَرِتَخْيِيْرًافَهٰذَاالضِّدُّمَنْهِيٌّ عَنْهُ عَيْنًا وَ مَاْمُوْرٌبِهٖ تَخْيِيْرًاهٰذَاخُلْفٌ قُلْتُ اَلْاِمْكَانُ بِالنَّظَرِاِلٰى شَيْئٍ لَايُنَافِي الْاِمْتِنَاعَ بِالذَّاتِ وَلَاالْاِمْتِنَاعَ بِالنَّظَرِاِلٰى شَيْئٍ اٰخَرَلَايُقَالُ يَلْزَمُ عَلَى الْاَوَّلِ حُرْمَةُالْوَاجِبَاتِ كَحُرْمَةِ الصَّلٰوةِمِنْ حَيْثُ اَنَّهَاضِدٌّ الْحَجِّ وَبِالْعَكْسِ وَعَلَى الثَّانِيْ وُجُوْبُ الْمُحَرَّمَاتِ وَلَوْ تَخْيِيْرًا كَوُجُوْبِ الزِّنَالِاَنَّهٗ تَرْكُ اللِّوَاطَةِوَبِالْعَكْسِ لِاَنَّانَقُوْلُ فِي الْاَوَّلِ اَلْاَمْرُ لَا يَقْتَضِي الْاِسْتِيْعَابَ فَلَايَكُوْنُ نَهْيًاعَنِ الضِّدِّدَائِمًافَيُمْكِنُ فِعْلُ ضِدِّهِ الْوَاجِبِ فِيْ وَقْتٍ اٰخَرَوَمِنْ هٰهُنَاقِيْلَ اِنَّ الشَّرْطَ اَنْ يَّكُوْنَ الْوَاجِبُ مُضَيَّقًالٰكِنْ يَلْزَمُ اَنْ لَّايَكُوْنَ

اَلْحَجُّ وَقْتُهُ الْعُمُرُ اِلَّا اَنْ يُّقَالَ ذٰلِكَ وَقْتُهُ نَظَرًا اِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ وَفِي الثَّانِيْ اَلتَّعْيِيْنُ لِدَلِيْلٍ اَصْلِيٍّ اَخْرَجَ الْمَحَلَّ مِنْ قُبُوْلِ التَّخْيِيْرِ تَبْعًا وَلِاَصْحَابِ سَائِرِ الْمَذَاهِبِ وُجُوْهٌ ضَعِيْفَةٌ مَذْكُوْرَةٌ فِي الْمَبْسُوْطَاتِ مَعَ مَا عَلَيْهَا فَارْجِعْ اِلَيْهَا۔

ترجمہ: ہماری دلیل یہ ہے کہ ضد سے رُکنا وجوب فعل کے لوازمات میں سے ہے اور لوازم، ملزوم کے جعل کے ساتھ مجعول ہوتے ہیں، نہ کہ جعل جدید سے ورنہ انفکاک (بین اللازم والملزوم) کا امکان لازم ہو گا۔ اور اس کے مثل پر نہی میں بھی کہا جائے گا اور اس میں کوئی چیز ہے پس خطاب بالذات واحد ہے اور تفاوت (بین الفعل والضد) اصالت اور تبعیت کی وجہ سے ہے جس طرح مقدمہ کے ایجاب میں تھا اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ ضد کی کراہت کا تقاضا کرتی ہے اس لئے کہ خطاب (یعنی نہی) ضمنی مرتبہ میں خطاب (نہی) صریحی سے کم ہے لیکن (اس بناء پر) مکروہ کا اطلاق ممتنع پر لازم آئے گا اگر تو کہے کہ پس امر بالشئ ہر ضد سے بعینہٖ نہی ہے اور نہی عن الضد اختیاری طور پر امر بالضد کو مستلزم ہوتا ہے پس یہ ضد بعینہٖ منہی عنہ اور مامور بہٖ اختیاری ہو گا اور یہ خلف ہے (اس لئے کہ وجوب اور حرمت کی اجتماع شے واحد میں محال ہے) میں کہتا ہوں کہ ایک شئ کی طرف نظر کرتے ہوئے امکان کا ہونا امتناع ذاتی کا منافی نہیں اور نہ دوسری شئ کی طرف نظر کرتے ہوئے اس کے ممتنع ہونے کی (یوں) نہ کہا جائے کہ بناء بر اوّل واجبات کی حرمت لازم آتی ہے، جیسے صلاۃ کا اس حیثیت سے حرام ہونا کہ وہ حج کا ضد ہے و بالعکس اور بناء بر ثانی محرمات کی وجوب لازم آتی ہے اگرچہ اختیاری طور پہ کیوں نہ ہو، جیسے زنا کا واجب ہونا کیونکہ یہ لواطت (سدومیت) کا چھوڑنا ہے و بالعکس۔ اس لئے کہ ہم اوّل میں کہتے ہیں کہ امر استیعاب کا تقاضا نہیں کرتا پس یہ اس کی ضد سے دائمی طور پر نہی نہ ہو گا پس اس کی ضد جو وقت آخر میں واجب ہے ممکن ہوا اور اسی وجہ سے (کہ امر استیعاب کا مقتضی نہیں) کہا گیا ہے کہ شرط یہ ہے کہ واجب

مضیق ہو (موسّع نہ ہو) لیکن اس پر (یہ اعتراض) لازم آئے گا کہ حج کا وقت (تمام) عمر نہ ہو مگر یہ کہ (جواب میں) کہا جائے کہ عمر حج کا وقت ہے لیکن ذات حج کی طرف نظر کرتے ہوئے (نہ کہ اس حیثیت سے کہ یہ مفوِّت للصلوٰۃ ہے) اور ثانی میں (ہم کہتے ہیں کہ) کہ دلیل اصلی کی وجہ سے جو تعیین (حاصل ہوا) ہے (اس نے) محل کو تبعاً تخییر کے قبول کرنے سے نکالا ہے۔ اور باقی مذاہب والوں کے لئے کمزور وجوہات ہیں جو مبسوطات میں ان اعتراضات کے ساتھ جو ان پر وارد ہیں کے ساتھ مذکور ہیں پس اگر تو چاہے تو ان کی طرف مراجعت کرے۔

تشریح: لَنَا أَنَّ الِامْتِنَاعَ عَنِ الضِّدِّ---: مصنفؒ، مذہب مختار جو کہ جمہور کا مذہب ہے پر دلیل کو ذکر کر رہے ہیں، مذہب مختار یہ تھا کہ شیٔ کا وجوب اس شیٔ کے ضد کی حرمت کو متضمن ہوتا ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ فعل مأمور بہٖ ملزوم ہے اور اس کی ضد کا حرمت اس کے ساتھ لازم ہے پس جب دونوں میں تلازم ہے تو دونوں کے وجوب میں بھی تلازم ہو گا تو فعل مأمور بہٖ کا وجوب ملزوم اور اس کی ضد کی حرمت کا وجوب لازم ہو گا اور لوازم میں چونکہ امر ملزوم کے علاوہ امر جدید کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ملزوم کا امر، لازم کے امر کو طرداً للباب شامل ہوتا ہے اسلئے وجوب الشیٔ (ملزوم) متضمن ہو گا اس کے ضد (لازم) کے حرمت کو اور اسی بات کو ذکر کرتے ہوئے مصنفؒ رقمطراز ہے "کہ لوازم مجعول (یعنی موجود) ہیں ملزوم کے جعل (یعنی وجود) کے ساتھ نہ کہ جعل (وجود) جدید کے ساتھ۔ اور اگر ایسا نہ ہو (یعنی لوازم مجعول نہ ہوں ملزومات کے جعل کے ساتھ) تو پھر لوازم کے اِنفکاک کا امکان ملزومات سے لازم آئیگا جو کہ درست نہیں اس لئے کہ اس وقت نہ ملزوم،

ملزوم رہے گا اور نہ لازم ،لازم تو ضرور وجوب الشئ (یعنی ملزوم) کے ساتھ اس کی ضد کا حرمت (یعنی لازم) ثابت ہو گا وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ!

وَبِمِثْلِهِ يُقَالُ فِي النَّهْيِ---:اوراس کے مثل پر نہی میں یوں کہا جائے گا کہ "حُرْمَةُ الشَّيْئِ بِالنَّهْيِ" اس کے ضد پر امر کو مستلزم ہو گا اور دلیل اس پر یہ ہے کہ کف عن الشئ جو کہ مطلوب فِي النَّهْيِ ہے ملزوم ہے اور اشتغال بالضد اس کے لئے لازم ہے پس جب دونوں میں تلازم ہیں تو دونوں کے وجوب میں بھی تلازم ہو گا تو کف عن الشئ کا وجوب ملزوم اور اس کے ضد پر اشتغال کا وجوب لازم ہو گا پس جب نہی کف عن الشئ کو واجب کرے گا تو طرداً للباب اس کے ضد پر اشتغال کو بھی واجب کرے گا اور اس کے لئے وجود جدید کی ضرورت نہ ہو گی ورنہ پھر لوازم کے انفکاک کا امکان ملزومات سے لازم آئیگا جو کہ درست نہیں تو پتہ چلا کہ کف عن الشئ (جو کہ ملزوم ہے) کے ساتھ اس کے ضد پر اشتغال (جو کہ لازم ہے) ثابت ہو گا وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ!

وَفِيْهِ شَيْئٌ---:مصنفؒ، اعتراض کی طرف اشارہ کررہے ہیں ،اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کف عن الفعل کے ساتھ اسکی ضد پر اشتغال لازم ہے اسلئے کہ زنا مثلاً فعل منہی عنہ ہے اور اس کی ضد (جو اور اُمور منہی عنہا ہیں ،مثلاً سرقہ ، کذب وغیرہ) بھی منہی عنہا ہے تو یہاں منہی عنہ کا ترک ہے اور اسکے اضداد (مثلاً سرقہ ،کذب وغیرہ) پر اشتغال نہیں اسلئے کہ اس نے تمام افعال منہی عنہا سے اپنے آپ کو بچالیا ہے ؟

جواب: یہ اعتراض تب وارد ہوتا جب ہم ترکِ زنا کو زنا کی ضد نہ مانتے حالانکہ ترکِ زنا بھی زنا کے اضداد میں سے ہے، لہذا اشتغال بالضد، کف عن الشئ کے ساتھ ضرور بالضرور لازم ہوگا۔

فَالْخِطَابُ وَاحِدٌ بِالذَّاتِ---: مصنفؒ سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں،

سوال: یہ ہے کہ امر خطاب واحد ہے کس طرح اس پر دو حکم (یعنی وجوب مامور بہ اور حرمۃ ضدہ) ثابت ہوں گے اور اسی طرح نہی بھی خطاب واحد ہے تو کس طرح حکمین مختلفین (یعنی حرمت فِي الْمَنْهِيْ عَنْهُ اور وجوب ضدہ) پر دلالت کرے گا؟

جواب: یہ ہے کہ خطاب واحد مأمور بہ کے ایجاب اور منہی عنہ کے تحریم میں بالذات اور اصالۃً ہے اور دونوں کے ضد میں تبعاً ہے جس طرح مقدمۃ الواجب کا ایجاب، واجب کے ایجاب کے تبع میں تھا اور واجب کا ایجاب اصالۃً اور بالذات تھا۔

وَمِنْ هٰهُنَا قِيْلَ---: اور اس وجہ سے کہ امر بالشئ کی دلالت اس کے ضد کی نہی پر تبعاً ہوتا ہے یہ کہا گیا ہے کہ وجوب الشئ بالامر اس شے کی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتی ہے نہ کہ اس کی حرمت کی اس لئے کہ خطاب ضمنی (تبعی) مرتبہ میں خطاب صریحی سے اَنزل اور اَدْوَن ہوتا ہے۔

لٰكِنْ يَلْزَمُ إِطْلَاقُ الْمَكْرُوْهِ عَلَى الْمُمْتَنِعِ---: لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس وقت پھر حرام پر بھی مکروہ تحریمی کا اطلاق کیا جاوے گا (کیونکہ مأمور بہ کو فوت

کرنے والا جو کہ مأمور بہ کا ضد ہے حرام ہے) حالانکہ یہ اطلاق درست نہیں، اسلئے کہ حرام اور مکروہ دو متبائن انواع ہے جن میں سے کسی ایک کا صدق دوسرے پر درست نہیں؟

فائدہ: لیکن اس اعتراض سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ اعتراض تب وارد ہوتا جب ہم مطلقاً کراہیت ضد پر قول کرتے حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ اگر اشتغال بالضد مفوّت للواجب ہو گا تو حرام ہو گا اور اگر اس کی وجہ سے واجب میں تاخیر آتا ہو وقت مسنونہ سے تو پھر یہ اشتغال بالضد مکروہ ہو گا اور اگر اس پر اشتغال سے تاخیر بھی نہ آتا ہو وقت مسنونہ سے تو پھر یہ مباح ہو گا۔

اِنۡ قُلۡتَ فَالۡأَمۡرُ بِالشَّیۡئِ---: مصنفؒ ایک اعتراض کو ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ امر بالشئ اس کے ہر ہر ضد کی حرمت کا مقتضی ہے اور نہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ نہی عن الشئ اس کے اضداد کے امر کا مقتضی ہے بطریق التخییر اسلئے کہ مثلاً جب آپ کسی سے کہے "قُمۡ" تو یہ امر بالقیام مستلزم ہے نہی کو اس کے تمام اضداد سے (یعنی قعود، اضطجاع وغیرہ سے) اب ان اضداد میں سے ایک معیّن ضد مثلاً اضطجاع کو ہم لیتے ہے کہ یہ منہی عنہ ہے تو اب دوسری بات کہ نہی عن الشئ اس کے اضداد کے امر کو بطریق التخییر مستلزم ہوتا ہے کو لیتے ہیں تو جب آپ کسی سے مثلاً یہ کہے "لَاتَقۡعُدۡ" تو یہ نہی عن القعود اس کے اضداد مثلاً (قیام، اضطجاع وغیرہ) کے امر کو بطریق التخییر مستلزم ہوا۔ تو اضطجاع بعینہٖ منہی عنہا اور مأمور بہٖ تخییری ہوا پس یہ اضطجاع ممتنع بھی ہو گا اور جائز بھی ہو گا وَھَلۡ ھٰذَا اِلَّا اِجۡتِمَاعُ الۡمُتَبَائِنَیۡنِ وَذَا لَایَجُوۡزُ؟

قُلْتُ اَلْاِمْكَانُ بِالنَّظْرِ ---: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اضطجاع کا مأمور بہ تخییری (یعنی ممکن) ہونا نہی کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ منافی نہیں اس کے منہی عنہ بالذات ہونے کے اور نہ اس کے ممتنع (یعنی منہی عنہ) ہونے کے شیٔ اٰخر یعنی امر کی طرف نظر کرتے ہوئے یعنی یہ بات جائز ہے کہ ایک شیٔ منہی عنہ بھی ہو اور مامور بہ بھی ہو لیکن جہتین مختلفین کے ساتھ پس اضطجاع میں ذات کے اعتبار سے یا یوں کہے کہ نہی عن القیام کے اعتبار و حیثیت سے جواز و امکان ہے اور امر بالقیام کے اعتبار و حیثیت سے اس میں حرمت ہے۔

فائدہ: مصنفؒ اگر تعمیم نہ کرتے اور امتناع ذاتی والا جملہ ذکر نہ کرتے تب بھی جواب کافی شافی ہوتا فتَأَمَّل۔

لَا يُقَالُ :يَلْزَمُ عَلَى الْاَوَّلِ: مصنفؒ مسئلے میں مذکور دونوں قاعدوں پر وارد ہونے والے اعتراض کو ذکر کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ کے مسئلے کا پہلا جزء کہ وجوب الشیٔ اس کی ضد کی حرمت کو مستلزم ہوتا ہے درست نہیں اسلئے کہ اس وقت واجبات کی حرمت لازم آئیگی، کیونکہ امر بالحج مستلزم ہوگا صلوٰۃ کی حرمت کو کیونکہ صلوٰۃ، حج کی ضد ہے اور ضد اس لئے ہے کہ اوقات حج میں اشتغال بالصلوٰۃ مفوِّت ہے حج کیلئے اور امر بالصلوٰۃ مستلزم ہوگا حج کی حرمت کو، کیونکہ یہ اس کا ضد ہے اور مسئلے کا دوسرا جزء کہ نہی عن الشیٔ مستلزم ہوتا ہے وجوب ضد کو تخییراً یہ بھی درست نہیں، اسلئے کہ اس وقت محرّمات کی وجوب لازم آئیگی اگرچہ بطریق التخییر ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ نہی عن

اللواطۃ مستلزم ہو گا وجوب زنا کو جو کہ حرام ہے اور اسی طرح نہی عن الزنا مستلزم ہو گا لواطت کے وجوب کو؟

لِاَنَّا نَقُوْلُ فِي الْاَوَّلِ---: مصنفؒ جواب دے رہے ہیں کہ معترض کا اعتراض اوّل تب وارد ہو تا جب ہم اس بات کے مدّعی ہوتے کہ "امر بالشیئ ،مأمور بہٖ پر کل وقت کے استیعاب کا مقتضی ہے" حالانکہ ہم اس بات کے مدّعی نہیں، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ بعض وقت کا مقتضِی ہے اور جب ہم بعض وقت کے مقتضی ہونے کے مدعی ہیں تو ایک وقت میں مأمور بہٖ ادا ہو گا اور دوسرے اوقات میں اور واجبات اداء کئے جائیں گے تو اور واجبات کی حرمت کہاں سے آ گئیں۔

وَمِنْ هٰهُنَا قِيْلَ---: اور اس وجہ سے کہ امر بالشیٔ مامور بہٖ پر کل وقت کے استیعاب کا مقتضی نہیں، جس کی وجہ سے مأمور بہٖ کی ضد پر دوسرے اوقات میں اتیان ممکن ہے کہا گیا ہے کہ ہمارے قاعدے "کہ امر بالشیئ اس کی ضد کی حرمت کو مستلزم ہو تا ہے" میں شیٔ سے مراد واجب مضیّق ہے کہ اس کے وقت میں ضد کی ادائیگی ناممکن ہو (اور ہر جو واجب موسّع ہے جس کے وقت میں اس کی ادائیگی اور اس کی ضد کی ادائیگی دونوں ممکن ہو تو اس واجب (موسّع) کی امر اس کی ضد کی حرمت کو مستلزم نہیں ہو تا۔

لٰكِنْ يَلْزَمُ أَنْ لَّا يَكُوْنَ الْحَجُّ---: مذکورہ جواب پر وارد ہونے والے اشکال کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا مذکورہ جواب اس پر مبنی ہے کہ حج کا وقت جمیع عمر نہیں، حالانکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ حج کا وقت جمیع عمر ہے؟

اِلَّااَنۡ یُّقَالَ ذٰلِکَ وَقۡتُہٗ---:جواب کا حاصل یہ ہے کہ حج کے لئے دو حیثیتیں ہیں۔ (1)ایک حیثیت واعتبار بالنسبۃ الی الذات ہے قطع نظر اس کے کہ یہ صلوٰۃ کا ضد ہے۔(2) دوسری حیثیت واعتبار مِنۡ حَیۡثُ اَنَّہٗ ضِدٌّ لِلصَّلٰوۃِ ہے، اب پہلے اعتبار سے اس کا وقت جمیع عمر ہے اور دوسرے اعتبار سے اس کا وقت بعض وقت ہے اور اس اعتبار سے کہ (جب) اس کا وقت بعض وہ وقت ہو جو مفوِّت للصلوٰۃ ہو حرام ہو۔

وَفِی الثَّانِیۡ اَلتَّعۡیِیۡنُ لِدَلِیۡلٍ اَصۡلِیٍّ---:مسئلے کے دوسرے جزء پر وارد ہونے والے سوال کا جواب یہ ہے کہ ہمارا یہ قانون کہ "نہی عن الشیئ اس کے وجوب ضد کا مقتضی ہوتا ہے بطریق التخییر" وہاں جاری ہوتا ہے جہاں منہی عنہ کے ضد کے حرمت پر دلیل موجود نہ ہو اور اس میں شک نہیں کہ زنا اور حرمت اگرچہ ضدین ہیں، لیکن دونوں کے حرمت پر مستقل دلائل موجود ہیں، لہذا یہاں نہی اَحَدِھِمَا سے اُخر کے وجوب کا مقتضی نہ ہوگا۔وَاللّٰہُ اَعۡلَمُ۔عبارت کا خلاصہ یہ ہے "اور ثانی میں تعیینِ (حرمت ضد میں) دلیل اصلی (جو کہ نہی صراحۃً ہے) کی وجہ سے ہے جو (یعنی اور یہ تعیین) محل (یعنی ضد) کو تخییر تبعی کے قبول کرنے سے روکتی ہے۔

وَلِاَصۡحَابِ سَائِرِ الۡمَذَاھِبِ وُجُوۡہٌ ضَعِیۡفَۃٌ---:مصنفؒ باقی مذاہب کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے رقمطراز ہے کہ باقی مذاہب کے ضعیف دلائل مع ان اشکالات کے جوان پر وارد ہیں مبسوطات میں مذکور ہیں، پس ان کی تفصیل کو معلوم کرنے کے لئے ان مبسوطات کی طرف مراجعت کریں۔

مسألة: اِذَانَسَخَ الْوُجُوبُ بَقِيَ الْجَوَازُ خِلَافًا لِلْغَزَالِيْ لِاَنَّ الْوُجُوبَ يَتَضَمَّنُ الْجَوَازَ وَالنَّاسِخُ لَا يُنَافِيْهِ فَيَبْقٰى عَلٰى مَاكَانَ قِيْلَ اَلْجِنْسُ يَتَقَوَّمُ بِالْفَصْلِ فَيَرْتَفِعُ بِارْتِفَاعِهٖ قُلْنَا يَتَقَوَّمُ بِفَصْلٍ اٰخَرَ وَهُوَ عَدَمُ الْحَرَجِ عَلَى التَّرْكِ كَالْجِسْمِ النَّامِيْ يَرْتَفِعُ نُمُوُّهٗ فَبَقِيَ جَمَادًا فَتَدَبَّرْ اِعْلَمْ اَنَّ الْجَائِزَ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْمُبَاحِ يُطْلَقُ عَلٰى مَالَا يَمْتَنِعُ شَرْعًا وَعَلٰى مَالَا يَمْتَنِعُ عَقْلًا وَعَلٰى مَا اِسْتَوَى الْاَمْرَانِ فِيْهِ شَرْعًا اَوْعَقْلًا وَعَلَى الْمَشْكُوْكِ فِيْهِ كَذٰلِكَ هٰذَا۔

ترجمہ: جب وجوب منسوخ ہو جاتی ہے تو جواز باقی رہتی ہے خلاف ثابت ہے امام غزالیؒ کے لئے اس لئے کہ وجوب، جواز کو متضمن ہوتا ہے اور ناسخ جواز کے منافی نہیں پس جواز اپنے حال پر باقی رہے گا کہا گیا ہے کہ جنس کی قِوام فصل کے ساتھ ہوتی ہے پس جنس (جواز) اس (فصل جو کہ عدم جواز الترک ہے) کے رفع ہونے سے مرتفع ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ (ممکن ہے کہ) جنس، فصل اٰخر کے ساتھ متقوم ہو جائے جو کہ عدم الحرج علی الترک ہے مثلاً جسم نامی اس کی نمو جب مرتفع ہو جاتی ہے تو جماد باقی رہتا ہے پس تو اس میں غور کر جان تو شخصا! کہ بے شک جائز کا اطلاق جس طرح مباح پر ہوتا ہے اسی طرح اس چیز پر بھی جو ممنوع شرعًانہ ہو، (ہوتا ہے) اور اس پر بھی جو ممتنع عقلاًنہ ہو اور اس پر بھی جس میں دونوں امر شرعاًیاعقلاً مساوی ہوں اور اسی طرح مشکوک فیہ پر بھی۔ خُذْ هٰذَا وَاحْفَظْهُ۔

تشریح: **مسئلہ نمبر 14**: احکام کی بحث چل رہی ہے اور بعض احکام میں سے وجوب ہے تو مسائل وجوب میں سے اس مسئلہ کو یہاں ذکر کیا جارہا ہے کہ جب کسی شئ سے وجوب کو منسوخ کیا جاتا ہے تو کیا اس نسخ کے بعد اس کا جواز باقی رہتا ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف

ہے، چنانچہ مصنفؒ اس میں دو مذاہب کو ذکر کر رہے ہیں، پہلا مذہب جمہور کا ہے اور دوسرا مذہب امام غزالیؒ کا۔

إِذَا نَسَخَ الْوُجُوْبُ بَقِيَ الْجَوَازُ---:جمہور کا مذہب: یہ ہے کہ جب کسی شے سے وجوب منسوخ کیا جاتا ہے تو اس میں جواز باقی رہتا ہے جیسے عاشوراء کے دن کے روزے کا وجوب منسوخ ہو چکا ہے، لیکن اس کا جواز واستحباب اب بھی باقی ہے۔

خِلَافًا لِلْغَزَالِي---:امام غزالیؒ اور بعض احناف کا مذہب یہ ہے کہ جب کسی شے سے وجوب منسوخ کیا جاتا ہے تو اس میں جواز باقی نہیں رہتا، بلکہ حرمت اس میں آتا ہے جیسے توجہ الی بیت المقدس نماز میں واجب تھا، لیکن جب اس کے وجوب کا نسخ آچکا تو اب اس کا جواز بھی باقی نہ رہا، بلکہ اب توجہ الی بیت المقدس نماز میں حرام ہے اور رہی یہ بات کہ بعض مواضع میں وجوب کے نسخ کے بعد جواز باقی رہتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جواز دلیل مستقل کی وجہ سے ہے دلیل منسوخ کے حکم کی وجہ سے باقی نہیں مثلاً صوم عاشوراء کا جواز واستحباب ان احادیث مبارکہ کی وجہ سے ہے جن میں نبی علیہ السلام نے اس روز کے روزے پکڑنے کی ترغیب دی ہے کی ترغیب دی ہے بعد اس کے کہ اس کے وجوب کا نسخ صوم رمضان سے آگیا ہے۔

لِاَنَّ الْوُجُوْبَ يَتَضَمَّنُ الْجَوَازَ---:مصنفؒ جمہور حضرات کے دلیل کو ذکر کر رہے ہیں، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ وجوب، جواز کو متضمن ہے اسلئے کہ وجوب "جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْکِ" سے عبارت ہے پس جب نسخ وارد ہو واجب پر تو یہ دوسری قید کو "جو کہ

حرمۃ الترک" ہے کی نفی کر دے گا، لیکن جزءاوّل جو کہ جوازالفعل ہے اپنے حال پر باقی رہے گا اور ناسخ اس کے جواز کا منافی نہیں ہو گا۔

قِيْلَ: اَلْجِنْسُ يَتَقَوَّمُ بِالْفَصْلِ---: مصنفؒ، امام غزالیؒ اوراحنافؒ کے دلیل کوذکر کررہے ہیں، جسکا حاصل یہ ہے کہ وجوب "**جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكُ**" سے عبارت ہے اب اس میں جوازالفعل بمنزلہ جنس ہے وجوب کے لئے اسلئے کہ یہ اباحت اور ندب وغیرہ کو بھی شامل ہے اور حرمۃ الترک بمنزلہ فصل ہے وجوب کے لئے اس لئے کہ یہ وجوب کے ساتھ خاص ہے اوراس کے ساتھ وجوب کی تعریف سے ندب اوراباحت وغیرہ خارج ہوں گیں، اب قاعدہ یہ ہے کہ فصل کے انتفاء کے ساتھ جنس بھی منتفی ہوتا ہے لہذا نسخ کی صورت میں جب حرمۃ الترک (یعنی فصل) منتفی ہو گا تو جوازالفعل (یعنی جنس) بھی اس کے ساتھ منتفی ہو گا پس نسخ جواز کے منافی ہو گا۔

قُلْنَا: يَتَقَوَّمُ بِفَصْلٍ اٰخَرَ---: مصنفؒ، امام غزالیؒ اوراحنافؒ کے دلیل سے جواب دے رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ فصل (مقوِّم) کے انتفاء کے ساتھ جنس (متقوم) کا انتفاء آتا ہے، لیکن یہ اس وقت ہے جب یہ جنس کسی اور فصل کے ساتھ متقوَّم نہ ہو، جبکہ یہاں جوازالفعل جنس ہے لیکن اس کے دو فصل ہیں (1) حرمۃ الترک (2) عدم الحرج فی الترک، پس جب یہاں جنس دوسرے فصل کے ساتھ متقوَّم ہو سکتا ہے، تو نسخ جوازالفعل کے ساتھ منافی نہ ہو گا اور وہ فعل جس کے ترک پر کوئی حرج نہ ہو جائز ہو گا۔

كَالۡجِسۡمِ النَّامِیِّ يَرۡتَفِعُ نُمُوُّهٗ---: جیسے مطلق جسم کہ اس کا ایک فصل "نامی" اور دوسری فصل "جماد" ہے تو جب ایک فصل (یعنی نامی) کا انتفاء آجائے تو جنس (یعنی مطلق جسم) کا انتفاء نہیں آتا بلکہ یہ جنس (مطلق جسم) دوسری فصل (یعنی جَمَادٌ) کے ضمن میں موجود ہوتا ہے۔

فَتَدَبَّرۡ---: اس میں امام غزالیؒ اور احنافؒ کی جانب سے جواب کی طرف اشارہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب ایک فصل کے انتفاء کے ساتھ جنس کا تقوُّم منتفی ہوا تو اب دوسری فصل کے ساتھ اس جنس کے تقوُّم کے لئے علت اُخریٰ سے لابدی ہے اور اس میں شک نہیں کہ نص منسوخ تقوم اوّل کے لئے علت تھا اور جب اس کے نسخ سے تقوم اوّل مرتفع ہوا تو دوسرا تقوم معرضِ وجود میں آیا تو اس کے لئے نص آخر سے لابدی ہو گا پس اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جواز نص منسوخ کے بعد دلیل اُخر کی وجہ سے ہے۔

اِعۡلَمۡ اَنَّ الۡجَائِزَ كَمَا يُطۡلَقُ---: مصنفؒ سوال مقدرہ کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: یہ ہے کہ جواز الفعل کو وجوب کے لئے جنس ماننا درست نہیں اس لئے کہ جنسِ شی وہ ہوتا ہے جو شئ پر حمل ہو، جبکہ یہاں جواز کا حمل وجوب پر درست نہیں (یعنی اَلۡوَاجِبُ جَائِزٌ کہنا درست نہیں)؟

جواب: جواز کے کئی اطلاقات اور معانی ہیں چنانچہ اس کا اطلاق جس طرح (1) مباح پر کیا جاتا ہے اسی طرح (2) اس چیز پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے جس میں امتناع شرعی نہ ہو (3) اور اس چیز پر بھی جس میں امتناع عقلی نہ ہو (جس کو اہل حکمت امکان سے تعبیر کرتے

ہیں)(4)اوراس چیز پر بھی جس میں فعل اور ترک مساوی (برابر)ہوخواہ وہ شرعی ہویا عقلی(5)اوراس چیز پر بھی جس میں شک کیا گیاہوخواہ وہ شرعاًہویاعقلاًیعنی اَدِلّہ شرعیہ یا اَدِلّہ عقلیہ اس میں متعارض ہوئے ہوں بعض سے فعل اور بعض سے ترک معلوم ہورہاہو جس کی وجہ سے اس میں شک ہوگیاہو،توجب جواز کے متعدّد اطلاقات ہوئے توجس اطلاق اور معنٰی کے ساتھ اس کا حمل وجوب پر درست ہے تواس معنٰی کے ساتھ ہم جواز کووجوب کے لئے جنس مانتے ہیں،فَانْدَفَعَ مَاقِيْلَ۔

مسألة:يَجُوْزُفِي الْوَاحِدِبِالْجِنْسِ اِجْتِمَاعُ الْوُجُوْبِ وَالْحُرْمَةِ كَالسُّجُوْدِ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَ لِلشَّمْسِ وَمَنْعُ بَعْضِ الْمُعْتَزِلَةِمُكَابَرَةٌوَصَرْفُهُمْ اِلٰى قَصْدِ التَّعْظِيْمِ لَايُجْدِيْ نَفْعًا اِنَّمَاالْكَلَامُ فِي الْوَاحِدِ بِالنَّوْعِ فَاِمَّااَنْ يَّتَّحِدَفِيْهِ الْجِهَةُحَقِيْقَةًاَوْحُكْمًا كَمَااِذَا تَسَاوَيَا فَذٰلِكَ مُسْتَحِيْلٌ بَلْ تَكْلِيْفُهٗ مَحَالٌ اَوْيَتَعَدَّدُكَالصَّلٰوةِفِي الدَّارِالْمَغْصُوْبَةِ فَعِنْدَ الْجُمْهُوْرِتَصِحُّ وَقَالَ الْقَاضِيْ لَاتَصِحُّ وَيَسْقُطُ الطَّلَبُ وَاسْتَبْعَدَهُ الْاِمَامُ الرَّازِيُّ وَ عِنْدَاَحْمَدَوَاَكْثَرِالْمُتَكَلِّمِيْنَ وَالْجُبَائِيْ لَايَصِحُّ وَلَايَسْقُطُ۔

ترجمہ:واحد بالجنس میں وجوب اور حرمت کی اجتماع جائز ہے جیسے سجدہ اللہ تعالیٰ کو کرنااور سورج کو کرنااور بعض معتزلہ کی انکارہٹ دھرمی ہے اوران کا(سجدہ کی معنٰی کو)قصد تعظیم کی پھیرانا(اس مقام میں)کوئی نافع نہیں۔بے شک کلام (اختلاف)واحد بالنوع میں ہے پس(اس واحد بالنوع میں)جہت حقیقتہً یا حکماًمتحد ہوگا جیسا کہ جب دونوں جہت مساوی ہوں پس یہ محال ہے بلکہ اس کامکلّف بنانا محال ہے اوریا متعدد ہوگا جیسے دارِ مغصوبہ میں نماز پڑھنا جمہور کے نزدیک درست ہے اور قاضی ابو بکر باقلانیؒ کے

نزدیک درست نہیں اور طلب ساقط ہوگا اوراس کو امام رازیؒ نے مستبعد مانا ہے اوراحمد ابن حنبلؒ اوراکثر متکلمین اور جبائیؒ کے نزدیک درست نہیں اور ساقط بھی نہ ہوگا۔

تشریح: مسألة نمبر (15): احکام کے مباحث چل رہے ہیں ، بحث احکام میں سے وجوب اور حرمت ہیں ، اب اس مسئلہ میں یہ ذکر ہورہاہے کہ شئ واحد میں وجوب اور حرمت (جو کہ متضادین ہیں) دونوں جمع ہوسکتے ہیں یا نہیں تو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

يَجُوْزُ فِي الْوَاحِدِ بِالْجِنْسِ---: شئ واحد، جب وہ واحد، واحد بالجنس ہو یعنی اس میں وحدت جنسی ہو تو اس میں (بالاتفاق) وجوب اور حرمت کا اجتماع جائز ہے جیسے سجدہ کہ یہ واحد جنسی ہے، اس لئے کہ تمام سجدے جنس واحد ہیں پھر اس کے نیچے انواع ہے (1) سجود للہ تعالیٰ (2) سجود للشمس، پس اس میں نوع اوّل واجب اور نوع ثانی حرام ہے۔

وَمَنْعُ بَعْضِ الْمُعْتَزِلَةِ مُكَابَرَةٌ---: معتزلہ کے نزدیک وجوب اور حرمت واحد بالجنس میں جمع نہیں ہوسکتے اوران کی دلیل: یہ ہے کہ حُسن اور قبح ذاتِ فعل کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی جب ذات فعل حسن کیلئے علّت ہو تو وہ فعل واجب ہوتا ہے اوراسی طرح جب ذاتِ فعل قبح کیلئے علّت ہو تو وہ فعل حرام ہوتا ہے اور ذات واحد حسن اور قبح دونوں کیلئے علّت نہیں بن سکتا ورنہ شئ واحد کا حسن اور قبیح ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے؟

جواب: یہ اس دلیل سے ہے کہ جنس واحد کے نیچے انواع ہوتے ہیں ، اور ہر نوع علیٰحدہ حقیقت ہوتا ہے، لہٰذا یہ جائز ہے کہ ان انواع مختلفہ میں ایک حقیقت علّت ہو حُسن کیلئے اور دوسری حقیقت علّت ہو قبح کیلئے تو پہلی حقیقت حسن اور دوسری قبیح ہوگی اور ایک شئ کا حسن اور قبح ہونا لازم نہ آئیگا، اسلئے مصنفؒ نے فرمایا کہ معتزلہ کا انکار کرنا محض سینہ زوری ہے۔

وَصَرْفُهُمْ إِلىٰ قَصْدِ التَّعْظِيْمِ ---: مصنفؒ بعض معتزلہ کی تاویل کو رد کر رہے ہیں اسلئے کہ جب ان پر یہ اعتراض کیا گیا کہ تم کس طرح واحد بالجنس میں وجوب اور حرمت کے اجتماع کے منکر ہوں حالانکہ سجود میں یہ اجتماع موجود ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کو سجدہ کرنا واجب اور شمس کو سجدہ کرنا حرام ہے تو انہوں نے تاویل کی کہ وجوب اور حرمت کی اجتماع فعل سجود میں نہیں، بلکہ اس کے ملزوم جو کہ قصد تعظیم ہے اس میں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کیلئے قصد تعظیم واجب اور شمس کیلئے قصد تعظیم حرام ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ تاویل معتزلہ کیلئے مفید نہیں، اسلئے کہ جس طرح سجود واحد بالجنس ہے بالکل اسی طرح قصد تعظیم بھی واحد بالجنس ہے پس جب اس میں وجوب اور حرمت جمع ہوئے تو پھر مطلوب ثابت ہوا

اِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْوَاحِدِ بِالنَّوْعِ ---: یہاں کلام، اختلاف کے معنیٰ میں ہے یعنی واحد بالنوع میں وجوب اور حرمت کا اجتماع آسکتا ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔

فَاِمَّا اَنْ يَّتَحِدَ فِيْهِ الْجِهَةُ ---: مصنفؒ واحد بالنوع جس کے تحت اشخاص مختلفہ ہوں میں تین احوال کو ذکر کر کے محل نزاع کو متعین کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ واحد بالنوع میں (1) جہت وجوب اور جہت حرمت دونوں حقیقتاً متحد ہوں گے یعنی جہت وجوب ہی جہت حرمت ہو (2) یا جہت وجوب اور جہت حرمت دونوں حکماً متحد ہوں گے یعنی جہت وجوب، جہت حرمت کا غیر ہو، لیکن ددنوں مساوی ہو تو ان دونوں حالتوں میں وجوب اور حرمت کی اجتماع بالاتفاق ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ اجتماع النقیضین کو مستلزم ہے، بلکہ اس کا مکلّف بنانا محال ہے، اس لئے کہ تکلیف بالوجوب، جوازِ فعل کا مقتضی ہے اور تکلیف بالحرمۃ عدم جواز (یعنی حرمت) کا مقتضی ہے اور جواز اور عدم جواز متبائنین و نقیضین ہیں اور اجتماع

النقیضین کامکلّف بنانا یقیناً محال ہے۔(3)اور یا جہت متعدد ہو گا یعنی جہت وجوب اور جہت حرمت متعدد ہوں، جیسے غصب شدہ گھر میں نماز پڑھنا کہ اس میں وجوب اس جہت سے ہے کہ صلوٰۃ مامور بھاہے اور حرمت اس جہت سے ہے کہ اس کو غیر کے ملک میں اسی کے رضا کے بغیر ادا کیا گیا اب یہ واحد بالنوع محل نزاع ہے، چنانچہ اس میں تین مذاہب ہیں۔

فَعِنۡدَ الۡجُمۡهُوۡرِ تَصِحُّ---: پہلا مذہب جو کہ جمہور کا ہے یہ ہے کہ یہ نماز درست ہے اور اس کی ذمہ فارغ ہو گئی ہے اگرچہ یہ فعل حرام ہے اور مصلّی کے لئے کوئی ثواب نہیں ہے۔

وَقَالَ الۡقَاضِیۡ---: دوسرا مذہب قاضی ابو بکر باقلانیؒ کا ہے اس کے نزدیک یہ نماز درست نہیں، لیکن طلب اس سے ساقط ہے یعنی اس پر قضاء نہیں۔

وَاسۡتَبۡعَدَهُ الۡاِمَامُ الرَّازِیُّ---: اور امام رازیؒ نے "عدم صحت کی اجتماع سقوط طلب اداء کے ساتھ" کو مستبعد سمجھا ہے اس لئے کہ سقوطِ طلب اداء، عدم صحت کے منافی ہے۔

وَعِنۡدَ اَحۡمَدَ وَاَکۡثَرِ الۡمُتَکَلِّمِیۡنَ وَالۡجُبَائِیِّ---: تیسرا مذہب جو امام احمدؒ، اکثر متکلمین اور جبائی کا مذہب ہے یہ ہے کہ نہ نماز صحیح ہے اور نہ طلب ساقط ہے۔(1)

---

[1] فائدہ: اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ جمہور کے نزدیک وجوب اور حرمت کی اجتماع واحد بالنوع میں جہتین کے اعتبار سے جائز ہے، جبکہ قاضی ابو بکر باقلانیؒ، احمدؒ، اکثر متکلمین اور جبائی کے نزدیک وجوب اور حرمت کی اجتماع واحد بالنوع میں اگرچہ جہتین کے اعتبار سے ہی کیوں نہ ہو جائز نہیں۔

فائدہ: واحد بالجنس میں بالاتفاق اجتماع وجوب اور حرمت جائز تھا، اسلئے کہ جنس امر مبہم ہے جس کے لئے تحصل اور وجود فی نفسہٖ نہیں ہوتا، بلکہ اس کا وجود فصول کے انضمام سے حاصل ہوتا ہے اور فصول چونکہ ذاتیات مقسّمہ ہیں، اسلئے ان میں تمایز خوب واضح ہوتا، جبکہ واحد بالنوع جس کے تحت افراد ہوتے

لَنَا عَدَمُ اِتِّحَادِالْمُتَعَلِّقَيْنَ حَقِيْقَةً فَاِنَّ الْكَوْنَ فِي الْحَيِّزِ وَاِنْ كَانَ وَاحِدًا بِالشَّخْصِ لٰكِنَّهٗ مُتَعَدِّدٌ بِاِعْتِبَارِ اَنَّهٗ كَوْنٌ مِّنْ حَيْثُ اَنَّهٗ صَلٰوةٌ وَّكَوْنٌ مِّنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَصَبٌ قِيْلَ اَلنَّهْيُ عَنِ الْكَوْنِ فِي الْمَكَانِ الْمَغْصُوْبِ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْكَوْنَ الْمَطْلُوْبَ فِي الْاَمْرِ بِالصَّلٰوةِ غَيْرُهٗ اَقُوْلُ اَلدَّلَالَةُ مَمْنُوْعَةٌ فَاِنَّهَا فَرْعُ التَّضَادِّ وَاِذَا جَوَّزْنَا الْاِجْتِمَاعَ نَظَرًا اِلٰى اَنَّ الْاَمْرَ مُطْلَقٌ كَمَا هُوَ حَقِيْقَتُهٗ فَاَيْنَ الدَّلَالَةُ فَصَارَ كَمَا اَمَرَ عَبْدَهٗ بِالْخِيَاطَةِ وَنَهٰى عَنِ السَّفَرِ فَخَاطَ وَسَفَرَ فَاِنَّهٗ مُطِيْعٌ وَعَاصٍ قَطْعًا وَالنَّقْضُ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ مَدْفُوْعٌ بِاَنَّ التَّخَلُّفَ مَمْنُوْعٌ فَعِنْدَنَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِالصَّوْمِ فِيْهِ وَلَوْ سُلِّمَ فَهُوَ لِمَانِعٍ وَهُوَ النَّهْيُ الدَّالُّ عَلٰى فَسَادِ الصَّوْمِ فِيْهِ بِخِلَافِ النَّهْيِ عَنِ الْغَصَبِ فَاِنَّهٗ لَا يَدُلُّ عَلٰى فَسَادِ الصَّلٰوةِ وَالْجَوَابُ بِتَخْصِيْصِ الدَّعْوٰى بِمَا كَانَ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ مِّنْ وَجْهٍ لَا يَدْفَعُ النَّقْضَ عَنْ عُمُوْمِ الدَّلِيْلِ اِلَّا اَنْ يُّقَالَ اَلْعَامُّ مُطْلَقًا لَا حَقِيْقَةَ لَهٗ فِي التَّحْصِيْلِ اِلَّا حَقِيْقَةَ الْخَاصِّ لِاِتِّحَادِ الْجَعْلِ فَيَلْزَمُ اِجْتِمَاعُ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِي الْحَقِيْقَةِ الْمُتَحَصِّلَةِ وَفِي الْعُمُوْمِ مِنْ وَجْهٍ حَقِيْقَتَانِ فَتَاَمَّلْ وَلَنَا اَيْضًا لَوْ لَمْ يَصِحَّ لَمَا ثَبَتَ صَلٰوةٌ مَّكْرُوْهَةٌ لِاَنَّ الْاَحْكَامَ مُتَضَادَّةٌ وَالْكَوْنُ وَاحِدٌ فَاِنَّ الْمَكْرُوْهَ اِنَّمَا هُوَ الْفِعْلُ وَاِنْ كَانَتِ الْكَرَاهَةُ لِاَجْلِ الْوَصْفِ فَلَا فَرْقَ بَيْنَ نَهْيِ التَّحْرِيْمِ وَ التَّنْزِيْهِ فَتَدَبَّرْ وَاسْتُدِلَّ لَوْ لَمْ يَصِحَّ لَمَا

ہیں میں تحصل اور وجود ہوتا ہے، جبکہ امتیاز ان کے افراد کے درمیان تشخصات سے حاصل ہوتا ہے اور تشخص چونکہ ایک عرض ہے جس کے ساتھ کامل امتیاز حاصل نہیں ہوتا اس لئے یہ واحد بالنوع محل اختلاف ہے فافْھَمْ۔

سَقَطَ التَّكْلِيْفُ قَالَ الْقَاضِيْ وَقَدْسَقَطَ اِجْمَاعًاوَرُدَّبِمَنْعِ تَحَقُّقِ الْاِجْمَاعِ اِذْلَوْكَانَ لَعَرَفَهٗ اَحَدٌثُمَّ ادِّعَاءُ جِهَتَيِ التَّفْرِيْغِ وَالْغَصْبِ فِي الْخُرُوْجِ عَنْهَافَيَتَعَلَّقَانِ بِهٖ مِنْ خَطَاءِاَبِيْ هَاشِمٍ كَيْفَ وَ يَلْزَمُ تَكْلِيْفُ الْمَحَالِ بَلِ التَّكْلِيْفُ الْمَحَالُ وَاِسْتِصْحَابُ الْمَعْصِيَةِحَتّٰى يَفْرُغَ زَجْرًا كَمَاذَهَبَ اِلَيْهِ اِمَامُ الْحَرَمَيْنِ لَيْسَ بِبَعِيْدٍوَالْحَقُّ اَنَّ التَّوْبَةَمَاحِيَةٌهٰذَا۔

ترجمہ: ہماری دلیل متعلقین کے درمیان حقیقی طور پر عدم اتحاد ہے اسلئے کہ حیز میں ہونا اگرچہ واحد بالشخص ہے لیکن اس اعتبار سے کہ یہ کون ہے **من حيث انه صلوٰة** اور کون ہے **من حيث انه عصب** "متعدد ہے کہا گیا ہے کہ کون **فی المکان المغصوب** سے نہی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امر بالصلوٰۃ میں کون مطلوب اس کے علاوہ ہے میں کہتا ہوں کہ یہ دلالت ممنوع ہے اسلئے کہ یہ تضاد (بین النہی المذکور والامر) کی فرع ہے اور جب ہم نے امرِ مطلق جیسا کہ وہ اس (امر) کی حقیقت ہے کی طرف نظر کرتے ہوئے اجتماع (بین الامر اوالنھی المذکور) جائز مانا تو یہ دلالت کہاں رہی پس یہ اس طرح ہوا جیسا کہ ایک آقا اپنے غلام کو کپڑا سینے کا حکم کرے اور سفر سے روکے پس وہ کپڑا بھی سی لے اور سفر بھی کرے پس وہ (غلام) قطعی طور پر اطاعت کرنے والا (کپڑا سینے میں) اور نافرمانی کرنے والا (سفر کرنے میں) شمار کیا جائے گا، اور یوم النحر کے روزے کے ساتھ وارد ہونے والا نقض مندفع ہے اسلئے بے شک کہ تخلّف ممنوع ہے پس ہمارے (احناف) کے نزدیک اس دن میں (نذر) روزہ رکھنے سے ذمہ سے عہدہ برآ ہو گا اور اگر (عدم صحت) مان لیا جائے تو وہ مانع کی وجہ سے ہو گا جو کہ وہ نہی ہے جو کہ اس دن میں روزہ رکھنے کے فساد پر دال ہے بر خلاف غصب سے نہی کے اسلئے کہ وہ فساد نماز پر دلالت نہیں کرتی اور جواب میں تخصیص کا دعویٰ کرنا اس طور پر کہ دونوں میں عموم خصوص من وجہٍ ہو دلیل

کی عموم سے نقض کو دفع نہیں کرتا مگر یہ کہا جائے کہ عام مطلق کیلئے سوائے حقیقت خاص کے تحصیل میں کوئی حقیقت باقی نہیں جعل کی اتحاد کی وجہ سے پس حقیقت متحصّلہ (یعنی اخص) میں حُسن اور قبح کا اجتماع لازم آئے گا اور عموم خصوص من وجہٍ میں دو (متبائن) حقیقتیں ہوتی ہیں پس تو اس میں غور کر اور اسی طرح ہمارے لئے (دوسری دلیل یہ ہے کہ) اگر (اجتماع وجوب و حرمت شی واحد میں) صحیح نہ ہو تو صلوٰۃ مکروہہ ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ احکام باہم متضاد ہیں اور کون (صلوٰۃ) واحد ہے (پس مکروہ ہونے کے تقدیر پر اجتماع وجوب و کراہت لازم آئے گا) پس بے شک مکروہ وہ فعل ہے اگرچہ کراہت وصف کی وجہ سے ہو پس کوئی فرق نہ رہا نہی تحریم اور نہی تنزیہ کے درمیان پس تو غور کر اور استدلال کیا گیا ہے کہ اگر صحیح نہ ہو (اجتماع وجوب و حرمت واحد بالنوع میں) تو تکلیف ساقط نہ ہوگا قاضیؒ نے کہا ہے اور تکلیف بالاجماع ساقط ہے اور اس کو اجماع کے غیر متحقق ہونے کے ساتھ رد کیا گیا ہے اسلئے کہ اگر اجماع ہوتا تو احمدؒ اس کو جانتے پھر ارضِ مغصوبہ سے خارج ہونے میں جہت فراغت (یعنی ارضِ مغصوبہ کو فارغ کرنا) اور جہت غصب کا دعویٰ کرنا کہ یہ دونوں خروج کے ساتھ متعلق ہے ابو ہاشم کے خطاؤں میں سے ہے اور کس طرح ہوگا اور حال یہ کہ تکلیف محال لازم آتا ہے بلکہ تکلیف محال لازم ہوا اور (اس خروج) میں گناہ کا ساتھ ساتھ ہونا یہاں تک کہ اس (دارِ مغصوبہ) کو فارغ کرے بطور زجر ہونا بعید نہیں، جیسا کہ اس کی طرف امام الحرمین نے ذھاب کیا ہے اور حق یہ ہے کہ توبہ گناہوں کو مٹا دینی والی ہے۔

تشریح: لَنَاعَدَمُ اِتِّحَادِالۡمُتَعَلِّقَیۡنَ حَقِیۡقَةً---: مصنفؒ جمہور کے مذہب (جو کہ واحد بالنوع متعدد الجہۃ میں جواز اجتماعِ وجوب و حرمت ہے) پر دلیل ذکر کر رہے ہیں ، جس کا حاصل یہ ہے کہ وجوب اور حرمت کے اجتماع سے مانع یہ ہے کہ ان دونوں کا متعلَّق

ایک ہو اور یہ مانع یہاں موجود نہیں اسلئے کہ متعلَّق وجوب (جو کہ عبادۃ اللہ ہے) حقیقۃً غیر ہے متعلَّق حرمت (جو کہ غیر کا ملک اس کے رضا کے بغیر استعمال کرنا ہے) سے۔

فَاِنَّ الْكَوْنَ فِي الْحَيِّزِ---: متعلَّق وجوب اور متعلَّق حرمت کے درمیان حقیقی طور پر جو عدم اتحاد (یعنی تغایر حقیقی) ہے پر دلیل پیش کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ کون فی الحیز (یعنی صلوٰۃ، دار مغصوبہ میں) اگرچہ واحد بالشخص ہے، لیکن متعدد باعتبار الجہتین ہے اس شان پر کہ ایک كَوْنٌ فِي الْحَيِّزِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ صَلٰوةٌ ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ واجب ہے اور دوسرا كَوْنٌ فِي الْحَيِّزِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَصْبٌ وَاِشْغَالُ مِلْكِ الْغَيْرِ ہے اور اس اعتبار سے یہ حرام ہے پس متعلَّق الوجوب اور متعلَّق الحرمۃ مختلف ہوئے تو واحد بالشخص میں اجتماع وجوب و حرمت آیا، لیکن بِاِعْتِبَارِ الْجِهَتَيْنِ الْمُخْتَلِفَتَيْنِ وَهُوَ جَائِزٌ۔

قِيْلَ: اَلنَّهْيُ عَنِ الْكَوْنِ فِي الْمَكَانِ الْمَغْصُوْبِ---: مصنفؒ، جمہور کے مذہب پر وارد ہونے والے اعتراض کو ذکر کررہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ مکان مغصوبہ میں صلوٰۃ سے روکنا اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امر بالصلوٰۃ میں کون مطلوبہ یعنی مأمور بہ وہ صلوٰۃ ہے جو ارضِ مغصوبہ میں نہ ہو پس جب مکلّف نے صلوٰۃ کو ارضِ مغصوبہ میں ادا کیا تو گویا اس نے مأمور بہ پر اتیان نہیں کیا، اس لئے کہ مأمور بہ وہ صلوٰۃ ہے جو ارضِ مغصوبہ میں نہ ہو؟

اَقُوْلُ: اَلدَّلَالَةُ مَمْنُوْعَةٌ---: جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ نہی عَنِ الصَّلٰوةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوْبَةِ دلالت کرتی ہے کہ وجود مطلوب بالامر یعنی مأمور بہ وہ صلوٰۃ ہو جو ارضِ مغصوبہ میں ہو اسلئے کہ یہ دلالت ثابت ہوتی جب امر اور نہی کے درمیان تضاد ہوتا، حالانکہ دونوں کے درمیان تضاد نہیں اسلئے کہ امر بالصلوٰۃ عام ہے چاہے دارِ

مغصوبہ میں ہو اور چاہے اس کے غیر میں ہو یعنی مقید بالقید نہیں اور نہ ہی اس بات کا مقتضی ہے کہ صلوٰۃ فی الارض المغصوبۃ، معصیّت ہے اوراس میں کوئی شک نہیں کہ صحّت اور معصّیت دونوں جمع ہو سکتے ہیں اور جب جمع ہو سکتے ہیں تو تضاد ان دونوں کے درمیان میں نہ ہو گا اور مذکورہ دلالت بھی ثابت نہ ہو گی، بلکہ مکلّف صلوٰۃ فی الارض المغصوبہ پر اتیان کی صورت میں مطیع اور عاصی دونوں شمار ہو گا۔

فَصَارَ كَمَنْ أَمَرَ عَبْدَهُ---: مصنفؒ کا غرض نظیر ذکر کرنے سے دفع استبعاد ہے کہ ایک زمانے میں شخص واحد کا مطیع و عاصی ہونا ممکن ہے جیسے کوئی شخص اپنے غلام کو کپڑا سینے کا حکم کرے اور ساتھ ساتھ اسی کو سفر کرنے سے روک دے لیکن غلام کپڑے کو حالت سفر میں سِی لے تو اس وقت یہ غلام مطیع اور عاصی دونوں شمار ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح صلوٰۃ کو دار مغصوبہ میں ادا کرنے کی صورت میں بھی مطیع و عاصی شمار ہو گا۔

وَالنَّقْضُ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ---: مصنفؒ جمہور کے دلیل پر وارد ہونے والے نقض اجمالی کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ حضرات کی دلیل (جو "لَنَا عَدَمُ اِتِّحَادِ الْمُتَعَلِّقِيْنَ" سے ذکر کیا گیا) جمیع مقدمات کے ساتھ یوم النحر کے روزے میں جاری ہے ساتھ اس کے کہ مدّعیٰ اس سے متخلّف ہے جو کہ صحت ہے تفصیل مقام یہ ہے کہ صوم یوم النحر میں بھی دو جہت ہیں (1) جہۃ الوجوب جو متعلِق بالعبادۃ ہے (2) اور جہۃ الحرمۃ جو متعلِق بالاعراض عن الضیافۃ ہے، پس صوم النحر کے روزے کا روزہ ہونا عبادت ہے اور اس کا یوم النحر میں ہونا ممنوع ہے پس یہ دونوں متغایر اُمور ہے، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اس صوم میں صحت و وجوب اور اسی طرح حرمت جمع ہوں، جبکہ آپ احناف کے نزدیک بھی

اس میں صحت نہیں، حالانکہ یہ صوم واحد بالنوع ہے اور جہت وجوب اور جہت حرمت بھی اس میں مختلف ہے تو آپ کی دلیل اس میں جاری ہے، جبکہ دعویٰ (صحت) اس سے متخلّف ہے۔

مَدْفُوْعٌ بِاَنَّ التَّخَلُّفَ مَمْنُوْعٌ---: مصنفؒ اوّلاً جواب منعی کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکور نقض تب وارد ہوتا ہے جب دلیل جاری ہوتا ہے اور مدّعیٰ اس سے متخلّف رہتا، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ جس طرح یہاں دلیل جاری ہوتا ہے اسی طرح مدّعیٰ بھی ثابت ہے اس لئے کہ یہ روزہ ہمارے (احناف کے) ہاں درست ہے۔ اور اس کے رکھنے سے نذر کرنے والا اپنے ذمّہ سے فارغ ہوتا ہے اور اگر وہ اس دن میں روزہ نہ رکھے تو اس پر قضاء لازم آئیگی پس صحت یہاں موجود ہے وہ الگ بات ہے کہ یوم النحر کے دِن میں روزہ رکھنے سے چونکہ اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے انکار واعراض لازم آتا ہے اس لئے اس دن کے روزہ رکھنے سے گناھگار بھی ہوگا۔

وَلَوْسُلِّمَ فَهُوَلِمَانِعٍ---: جواب تسلیمی کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ یوم النحر کے دن روزہ رکھنا درست نہیں، جس طرح یہ شوافع کا مذہب ہے تو اس وقت پھر دعویٰ کا دلیل سے متخلّف ہونا ایک مانع کی وجہ سے ہے جو کہ نہی خاص ہے جو کہ دال ہے یوم النحر کے دن میں صوم کے فساد پر۔

بِخِلَافِ النَّهْيِ عَنِ الْغَصْبِ---: سوال: پھر تو چاہئے کہ نماز بھی ارضِ مغصوبہ میں درست نہ ہو اسلئے کہ غصب سے بھی نہی وارد ہے تو مصنفؒ بِخِلَافِ النَّهْيِ عَنِ الْغَصْبِ سے جواب دے رہے ہیں کہ غصب میں جو نہی وارد ہے وہ مطلق غصب پر وارد ہے صلوٰۃ فِيْ اَرْضِ الْمَغْصُوْبَهْ پر وارد نہیں، لہذا وہ نہی فساد صلوٰۃ پر دلالت نہیں کرتی، کیونکہ وہ نہی

صَلوٰۃٌ فِیۡ تِلۡکَ الۡاَرۡضِ الۡمَغۡصُوۡبَۃِ کے صحت وفساد سے بالکل ساکت ہے، جبکہ صوم یوم النحر میں خاص یوم النحر کے روزے سے ہی نہی وارد ہوئی ہے۔

وَالۡجَوَابُ بِتَخۡصِیۡصِ الدَّعۡوٰی---: نقض مذکور سے تیسرا جواب جس کو علاّمہ ابن الحاجبؒ نے ذکر کیا ہے کا حاصل یہ ہے کہ واحد بالنوع متعدد الجہۃ میں اجتماع وجوب و حرمت تب جائز ہے جب اس کے جہتین میں عموم و خصوص من وجہٍ کی نسبت ہو، جیسے صلوٰۃ، ارضِ مغصوبہ میں کہ صلوٰۃ اورارض مغصوبہ میں عموم و خصوص من وجہٍ کی نسبت ہے اسلئے کہ صلوٰۃ، ارضِ مغصوبہ کے غیر میں بھی ادا کی جاسکتی ہے مثلاً اپنے زمین میں پڑھے اورارضِ مغصوبہ کو صلوٰۃ کے بغیر بھی مشغول کیا جاسکتاہے مثلاًاس میں سکونت اختیار کرے اور دونوں جمع بھی ہوسکتے ہیں، جبکہ صوم یوم النحر میں صوم منذوراوریوم النحرکے درمیان عموم و خصوص من وجہٍ نہیں بلکہ عموم و خصوص مطلق ہے اور کہا گیاہے کہ مطلق صوم اور صوم یوم النحرکے درمیان عموم و خصوص مطلق ہے اس لئے کہ مطلق صوم عام اور صوم یوم النحر خاص ہے یوم النحر کے صوم نذر کے بغیر موجود ہونے کے اور صوم منذور کے یوم النحر کے غیر میں موجود نہ ہونے کی وجہ سے پس صوم یوم النحر کا صوم منذور ہونااس کے وجوب کا مقتضی ہے اوراس کا یوم النحر میں ہونااس کے حرمت کا مقتضی ہے پس اس دن میں وجوب اور حرمت کا جمع ہونا ممکن نہ ہو گا بر خلاف صَلوٰۃٌ فِی الۡاَرۡضِ الۡمَغۡصُوۡبَۃ کے۔

لَایَدۡفَعُ النَّقۡضَ عَنۡ عُمُوۡمِ الدَّلِیۡلِ---: مصنفؒ جواب ثالث پر رد کررہے ہیں، رد کا حاصل یہ ہے کہ اس جواب کے ساتھ نقض مذکور دفع نہیں ہوسکتا اسلئے کہ نقض مذکور دلیل مذکور پر وارد تھااور دلیل مذکور (جو لَنَا عَدَمُ اِتِّحَادِ الۡمُتَعَلِّقِیۡنَ تھا) عام تھا (یعنی خواہ

اس میں جہتین کے درمیان عموم و خصوص من وجہٍ ہو یا نہ ہو) جبکہ یہ جواب مدّعیٰ میں تخصیص (یعنی جب جہتین میں عموم و خصوص من وجہٍ ہو) کے ساتھ خاص ہے لہٰذا مدّعیٰ میں تخصیص کرنے کے ساتھ مذکور اعتراض (نقض) دفع نہ ہو گا۔

اِلَّاأَنْ یُّقَالَ اَلْعَامُّ مُطْلَقًا---: مصنفؒ، ابن الحاجبؒ کی طرف سے جواب دے رہے ہیں، کہ دلیل مذکور (جولَنَاعَدَمُ اِتِّحَادِالْمُتَعَلَّقِیْنَ تھا) عام نہیں ہے، بلکہ اس صورت کے ساتھ جب جہتین میں عموم و خصوص من وجہٍ کی نسبت ہو کے ساتھ خاص ہے اس لئے کہ جب جہتین میں عموم و خصوص من وجہٍ کی نسبت ہو ان میں سے ہر جہت حقیقت متبائنہ ہوتی ہے پس حُسن ایک جہت میں اور قبح دوسری جہت میں ہو گی لہٰذا اس وقت وجوب اور حرمت کی اجتماع واحد بالنوع میں درست ہو گی اور جب جہتین میں عموم و خصوص مطلق ہو تو اس وقت چونکہ عام خاص کے ضمن میں حاصل ہو تا ہے (اسلئے کہ عام کے لئے اپنا وجود نہیں ہو تا بلکہ خاص کے وجود کے ضمن میں یہ موجود ہو تا ہے مثلاً حیوان (جو کہ عام ہے) کیلئے اپنا وجود نہیں انسان (جو کہ خاص ہے) کے ضمن میں موجود ہو تا ہے) اسلئے حقیقت متحصّلہ اس وقت واحد ہو گی اب اگر ہم اس واحد بالنوع میں وجوب اور حرمت کی اجتماع پر قول کریں گے تو حسن اور قبح حقیقت واحدہ میں جمع ہوں گیں، وَذَالَایَجُوْزُ جیسے صوم یوم النحر پس اس کا صوم ہونا اعم مطلق اور یوم النحر میں ہونا اخص مطلق ہے اور اعم کا تحقق چونکہ اخص کے ضمن میں ہو تا ہے لہٰذا یہاں وجوب و حرمت کا اجتماع جائز نہ ہو گا اب جب دلیل صوم یوم النحر میں جاری نہیں مذکور نقض اجمالی بھی اس پر وارد نہ ہو گا۔

فَتَأَمَّلْ---:اس میں مذکورہ جواب پر اعتراض کی طرف اشارہ ہے حاصل الاعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ عام کا تحقق صرف خاص کے ضمن میں حاصل ہوتا ہے اس کے بغیر نہیں یہ بات اس وقت ہے جب عام، خاص کے لئے ذاتی ہو اور اگر ذاتی نہ ہو، بلکہ عرضی ہو تو اس وقت پھر ہر ایک کا تحقق بغیر اُخر کے حاصل ہو گا اب یہاں چونکہ احدا لجہتین، اُخر کے لئے ذاتی نہیں، لہذا جہتین میں سے ہر ایک بغیر اُخر کے متحقق ہو گا اور دلیل مذکور جاری ہو گا اور اجتماع حسن وقبح حقیقت واحدہ میں بھی لازم نہیں آئے گا۔

وَلَنَا اَيۡضًا لَوۡلَمۡ يَصِحَّ---:مصنفؒ، جمہور کے مذہب پر دوسری دلیل کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اجتماع وجوب وحرمت واحد بالنوع میں درست نہ ہو (مقدم) تو صلوٰۃ مکروھہ ثابت نہ ہو گی (تالی) **لٰكِنَّ التَّالِيَ بَاطِلٌ فَالۡمُقَدَّمُ مِثۡلُهٗ**، اب ہر جو وجہ بطلان التالی ہے تو وہ ظاہر ہے اسلئے کہ وہ نمازیں جن میں سُنن اور بعض واجبات چھوڑ دی جائیں تو وہ نمازیں مکروہ ہوتیں ہیں، اور وجہ الملازمہ یہ ہے کہ احکام فقہیہ (مثلاً وجوب، ندب، کراہت وغیرہ) آپس میں متضاد ہیں (ثبوت وآثار کے اعتبار سے) پس جس طرح واحد بالنوع باعتبار الجہتین میں وجوب اور حرمت کا اجتماع ممکن ہے بالکل اسی طرح وجوب اور کراہت کی اجتماع بھی ممکن ہے اور کون (یعنی صلوٰۃ مکروھہ) ایک ہے اس میں صلوٰۃ اور کراہت کے درمیان کوئی مرتبہ نہیں پس مکروہ وہ فعل صلوٰۃ ہو گا اور دونوں یعنی فعل صلوٰۃ اور کراہت اکٹھے صادر ہوں گیں، اگرچہ کراہت وصف یعنی سنن کے چھوڑنے کی وجہ سے آیا ہے پس نہی تحریمی اور نہی تنزیہی دونوں میں واحد بالنوع من جھۃ واحدۃٍ میں وجوب اور حرمت کے اجتماع کے ممتنع ہونے اور واحد بالنوع من جہتین میں وجوب اور حرمت کے

اجتماع کے جائز ہونے میں کوئی فرق نہ ہو گا بلکہ جس طرح نہی تحریمی کی وجہ سے حرمت آتا ہے بالکل اسی طرح نہی تنزیہی کی وجہ سے کراہت آئے گا اور کراہت وجوب کے ساتھ واحد بالنوع میں جمع ہوتا ہے تو حرمت بھی جمع ہو گا۔

فَتَدَبَّرْ---:اس میں نہی تحریم اور نہی تنزیہ کے درمیان فرق کی طرف اشارہ ہے اور فرق کا حاصل یہ ہے کہ نہی تنزیہ کا رجع غالباً وصف کی طرف ہوتا ہے یعنی اس میں کراہیت کی ثبوت وصف کی وجہ سے ہوتی ہے، جبکہ نہی تحریم سے جو حرمت حاصل ہوتا ہے وہ ذات فعل میں فساد کی وجہ سے ہوتا ہے، لہذا نہی تنزیہ میں وجوب اور کراہیت کی اجتماع جائز جبکہ نہی تحریم میں وجوب اور حرمت کی اجتماع ناجائز ہونی چاہئے؟ لیکن جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام اس نہی تحریم میں ہے کہ جہاں قرینہ دلالت کررہی ہو کہ یہاں حرمت کا ثبوت ذات فعل کی وجہ سے نہیں بلکہ وصف کی وجہ سے ہے جس طرح نہی تنزیہ میں وصف کی وجہ سے ہوتا ہے۔

وَاسْتُدِلَّ لَوْلَمْ یَصِحَّ لَمَاسَقَطَ التَّکْلِیْفُ---:مصنفؒ،واحد بالنوع میں اجتماع وجوب وحرمت کے ثبوت پر تیسری دلیل کو ذکر کررہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر واحد بالنوع میں وجوب اور حرمت کا اجتماع صحیح نہ ہو جائے (مقدم) تو ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنے سے وہ نماز ذمہ سے ساقط نہ ہو گی (تالی) لٰکِنَّ التَّالِیَ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُہٗ،وجہ بطلان التالی یہ ہے کہ قاضی ابو بکر باقلانیؒ نے اس بات پر اجماع نقل کی ہے کہ ارض مغصوبہ میں نماز ادا کرنے سے نماز ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔اور وجہ ملازمہ یہ ہے کہ مکلّف کے ذمّہ سے واجب کا ساقط ہونا فرع ہے اس کے واجب ہونے کا یعنی اگر وجوب اور حرمت

واحد بالنوع میں نہ آئے تو اس پر ارضِ مغصوبہ میں نماز واجب ہوتی اور اگر وہ ادا بھی کرتا تو وہ واجب نہ ہونے کی وجہ سے ذمہ سے ساقط بھی نہ ہوتا پس پتہ چلا کہ اس پر وجوب آتا ہے، اس لئے ادا کرنے سے ذمّہ سے ساقط ہوتا ہے۔

وَرُدَّ بِمَنۡعِ تَحَقُّقِ الۡاِجۡمَاعِ---: مصنفؒ دلیل مذکور پر رد کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر مذکور اجماع منعقد ہوتی تو امام احمد بن حنبلؒ اس سے خبر دار ہوتے اور وہ اس نماز کے صحت اور اس کے ذمّہ سے ساقط ہونے کے منکر نہ ہوتے۔

ثُمَّ اِدِّعَاءُ جِهَتَيِ التَّفۡرِيۡغِ وَالۡغَصۡبِ---: مصنفؒ، ابوہاشم معتزلی پر رد کر رہے ہیں اور ابوہاشم کا غرض ایک اعتراض سے جواب کرنا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب ایک آدمی ارضِ مغصوبہ میں ہو اور اپنے فعل پر نادم ہو جائے تو ندامت کے بعد جب یہ آدمی ارضِ مغصوبہ سے نکلتا ہے تو یہ خروج من ارضِ مغصوبہ اس پر واجب ہے اس لئے کہ اس پر اس زمین کی فارغ کرنا اور اس کو اس کے مالک کے حوالہ کر دینا واجب ہے اور یہ فراغ چونکہ خروج سے آتا ہے اس لئے یہ خروج مقدمہ فراغ ہے اور مقدمہ واجب چونکہ واجب ہوتا ہے تو یہ خروج بھی اس پر واجب ہوگا اب یہ خروج جب غاصب کرے گا تو مشی اقدام کے ساتھ کریں گا اور یہ مشی اقدام چونکہ ارض غیر میں ہوگا تو اشتغال لملک الغیر ہونے کی وجہ سے یہ حرام ہوگا تو یہ خروج واجب بھی ہوا اور حرام بھی تو اجتماع وجوب و حرمت آگیا حقیقت واحدہ میں ؟ تو ابوہاشم نے اس سے یہ جواب: دیا ہے کہ یہاں وجوب اور حرمت کا اجتماع خروج میں آگیا ہے لیکن جہتین کے ساتھ اس لئے کہ خروج پر وجوب کا ترتب تفریغ (یعنی زمین کو فارغ کرنے اور مالک کو حوالہ کرنے) کی جہت سے ہے اور حرمت کا ترتب

غصب کی وجہ سے ہے تو جب جہتین کے ساتھ یہ دونوں (یعنی وجوب اور حرمت) جمع ہوئے تو یہ اجتماع جائز ہو گا۔ اب مصنفؒ کے رد کا حاصل یہ ہے کہ ابوہاشم کے اور خطاؤں میں سے ایک خطا یہ بھی ہے کہ اس نے خروج میں وجوب اور حرمت کے اجتماع کو جہتین کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔

كَيْفَ وَيَلْزَمُ---:اور یہ اس کے خطاؤں میں سے کیوں نہ ہو گا اسلئے کہ اس دعویٰ کے ماننے سے بندہ کو فعل محال کا مکلّف بنانا لازم ہو گا کیونکہ امر پر امتثال کرنا وجوب کا افادہ کرتی ہے اور نہی سے اجتناب کرنا حرمت کا افادہ کرتی ہے اور دونوں یعنی امتثال اور اجتناب کا جمع کرنا ناممکن ہے بلکہ محال ہے اس لئے کہ خروج نقیضین پر مشتمل ہے، بلکہ یہ ایسے چیز کا مکلّف بنانا ہے جو بنفسہٖ محال ہے اسلئے کہ بندہ جس فعل کا مکلَّف بنایا گیا ہے اس کا صدور مکلَّف سے مُحال ہے اور جو چیز مکلَّف کی طاقت میں نہ ہو اللہ تعالیٰ اس کو اس کا مکلّف نہیں بناتا قرآن کریم میں ہے "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"۔

فائدہ: سوال: پہلے ہم نے پڑھا کہ وجوب اور حرمت کی اجتماع جہتین کے ساتھ جائز ہے تو یہاں خروج من ارض المغصوبۃ میں کیوں ناجائز ہے؟

جواب: وجوب اور حرمت کی اجتماع جہتین کے ساتھ واحد بالنوع میں جائز تھا جب کہ یہاں خروج من الارض المغصوبۃ واحد بالنوع نہیں۔

وَاسْتِصْحَابُ الْمَعْصِيَّةِ---: یہ اعتراض مذکور سے جواب ثانی ہے جس کو امام الحرمین نے ذکر کیا ہے اور حاصل اس کا یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ خروج واجب بھی ہے اور حرام بھی بلکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ خروج فقط واجب ہے اور اس پر معصیت کا جو اطلاق ہوتا

ہے تو یہ حرمت کی وجہ سے نہیں بلکہ بطورزجر ہے تاکہ غصب کی طرف دوبارہ واپس نہ ہو اور غیر کے لئے عبرت بنے۔

لَيْسَ بِبَعِيْدٍ---: ابن حاجبؒ اس پر رد کررہے ہیں کہ معصیت کا اطلاق کرنا اس پر زجراً ہی کیوں نہ ہو لیکن بعید ہے اسلئے کہ معصیت منہی عنہ کے فعل یا مأموربہ کے ترک پر ہوتا ہے اور ارضِ مغصوبہ سے خروج فعل مأموربہ ہے تو معصیت کہاں سے آگئی، تو مصنفؒ لَيْسَ بِبَعِيْدٍ ذکر کرکے ابن حاجبؒ پر رد کررہے ہیں کہ اس پر زجراً معصیت کا اطلاق کرنا عقل سے بعید نہیں ہے اسلئے کہ خروج کے وقت بھی غصب کی وجہ سے جو معصیت تھا باقی ہے۔

وَالْحَقُّ اَنَّ التَّوْبَةَ مَاحِيَةٌ---: یہ مذکور اعتراض سے تیسرا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خروج فقط واجب ہے حرام نہیں اسلئے کہ اِذن مالک کی طرف سے دلالۃً ثابت ہے پس یہ خروج توبہ ہوگی اسلئے کہ اس خروج سے اس کی نیت ارضِ مغصوبہ کی فراغت ہے پس جب یہ توبہ ہوا معصیۃ نہ ہوگا اسلئے کہ توبہ گناہوں کو مٹادینی والی ہے نہ کہ ثابت کرنے والی۔

هٰذَا---: اَیْ خُذْ هٰذَا وَاعْمَلْ بِهٖ وَعَلِّمْ غَيْرَكَ

مسألة: يَجُوْزُ تَحْرِيْمُ اَحَدِ اَشْيَاءَ كَاِيْجَابِهٖ فَهُنَاكَ الْمَقْصُوْدُ مَنْعُ الْخُلُوِّ وَهٰهُنَا مَنْعُ الْجَمْعِ وَفِيْهَا مَا تَقَدَّمَ فِي الْوَاجِبِ الْمُخَيَّرِ دَلِيْلًا وَاِخْتِلَافًا اِعْلَمْ اَنَّ تَعَلُّقَ التَّرْكِ بِاَحَدِ اَشْيَاءَ عَلٰى اَنْحَاءٍ اَحَدُهَا اَنْ يَّتَعَلَّقَ بِمَفْهُوْمِ اَحَدِهَا فَيُفِيْدُ التَّعْمِيْمَ لِاَنَّ عَدَمَ الطَّبِيْعَةِ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِعَدَمِ جَمِيْعِ الْاَفْرَادِ نَحْوُ لَا تُطِعْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا وَالثَّانِيْ اَنْ يَّتَعَلَّقَ بِمَا صَدَقَ عَلَيْهِ مَفْهُوْمُ اَحَدِهَا فَيُفِيْدُ اِمَّا عَدَمَ هٰذَا اَوْ عَدَمَ ذٰلِكَ وَيَتَعَلَّقُ بِمَفْهُوْمِ اَحَدِهَا بِالْعَرَضِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ كُلَّمَا اِتَّصَفَ بِهِ الْفَرْدُ اِتَّصَفَ بِهِ الطَّبِيْعَةُ فِي الْجُمْلَةِ فَلَا

يُفِيْدُ عُمُوْمَ السَّلْبِ وَالثَّالِثُ اَنْ يَّتَعَلَّقَ بِالْمَجْمُوْعِ فَيُفِيْدُ عَدَمَ الْاِجْتِمَاعِ وَذٰلِكَ فِيْمَا اِذَا كَانَ الْعَطْفُ بِالْوَاوِ نَحْوُ لَا تَاْكُلِ السَّمَكَ وَاللَّبَنَ وَالرَّابِعُ اَنْ يَّكُوْنَ التَّرْكُ نَفْسُهٗ مُبْهَمًا لَا الْمَتْرُوْكُ وَذٰلِكَ اِذَا كَانَ الْعَطْفُ بِاَوْ وَالْمَقْصُوْدُ عَدَمُ الْجَمْعِ نَحْوُ لَا تَاْكُلِ السَّمَكَ اَوِ اللَّبَنَ وَالْاَظْهَرُ اَنَّهٗ حِيْنَئِذٍ مِنْ عَطْفِ الْجُمْلَةِ عَلَى الْجُمْلَةِ هٰكَذَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُّحَقَّقَ الْمَقَامُ۔

ترجمہ: اشیائے معلومہ میں سے کسی ایک شے کی تحریم جائز ہے احد الاشیاء کی ایجاب کی طرح پس وہاں (یعنی ایجاب احد الاشیاء میں) منع الخلو مقصود تھا اور یہاں منع الجمع اور اس میں وہی دلیل اور اختلاف ہے جو واجب مخیّر میں گزرا جان تو کہ بے شک احد الاشیاء کے ساتھ ترک کا تعلق کئی طرح ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ ترک کسی ایک کے مفہوم کے ساتھ متعلّق ہو جائے پس وہ تعمیم کا فائدہ دے گا اس لئے کہ ماہیت وطبیعت کا نہ ہونا جمیع افراد کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے لَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا۔ اور دوسرا یہ ہے کہ ترک کا تعلق اس چیز کے ساتھ ہو جس پر احد الاشیاء کا مفہوم صادق ہو پس یہ اِس فرد یا اُس فرد کے عدم کا افادہ کرے گا اور احد الاشیاء کے مفہوم کے ساتھ ترک بالعرض متعلّق ہوگا اس بناء پر کہ جب بھی اس کے ساتھ فرد متّصف ہوگا طبعیت بھی فی الجملۃ اس کے ساتھ متصف ہوگی پس یہ عموم سلب کا افادہ نہیں کرے گا (بلکہ سلب العموم کا افادہ کرے گا) اور تیسرا یہ ہے کہ ترک مجموع اشیاء کے ساتھ متعلّق ہو جائے پس یہ عدم اجتماع کا افادہ کرے گا اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب عطف واؤ جیسے لَا تَاْكُلِ السَّمَكَ وَاللَّبَنَ اور چوتھا یہ ہے کہ ترک بالذات مبہم ہو متروک نہ ہو اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب عطف اَوْ کے ساتھ ہو اور مقصود عدم جمع ہو، جیسے لَا تَاْكُلِ السَّمَكَ اَوِ اللَّبَنَ اور اظہر اس

وقت یہ ہے کہ یہ عطف الجملۃ علی الجملۃ کے قبیل سے ہے اسی طرح مناسب ہے کہ اسی مقام کی تحقیق کی جائے۔

تشریح:مسئلہ نمبر(16):پہلے گزر چکا کہ احد الامور لا علی التعین کا وجوب جائز ہے اب اس مسئلہ میں مصنفؒ یہ ذکر کررہے ہیں کہ احد الامور المعلومۃ لا علی التعین کی تحریم بھی جائز ہے، چنانچہ مصنفؒ رقمطراز ہے۔

يَجُوْزُ تَحْرِيْمِ أَحَدِ أَشْيَاءَ كَإِيْجَابِهِ---:اشیاء معلومہ میں سے کسی ایک غیر معیّن شئ کی تحریم جائز ہے، جس طرح اشیاء معلومہ میں کسی ایک غیر معیّن شے کی ایجاب جائز ہے، جیسا کہ خصال کفارہ بالمال میں گزر چکا۔

فَهُنَاكَ الْمَقْصُوْدُ مَنْعُ الْخُلُوِ وَهٰهُنَا مَنْعُ الْجَمْعِ---:پس وہاں احد الاشیاء کے ایجاب میں مقصود منع الخلو تھا یعنی مکلّف پر کسی ایک کا کرنا ضروری تھا، خلو یعنی تمام اشیاء معلومہ کو چھوڑنا جائز نہیں تھا، جبکہ یہاں احد الاشیاء المعلومۃ کے تحریم میں مقصود منع الجمع ہے یعنی کسی ایک کا چھوڑنا ضروری ہے تمام کا جمع کرنا حرام ہے۔

وَفِيْهَا مَا تَقَدَّمَ فِي الْوَاجِبِ الْمُخَيَّرِ---:اس مسئلہ تحریم احد الاشیاء المعلومۃ میں وہی (چار) مذاہب ہیں جو واجب مخیّر یعنی ایجاب احد الاشیاء المعلومہ میں گزر چکی ہے۔

(1) **مذہب اوّل**: یہ ہے کہ حرام احد الامور المعلومہ بطریق الابہام ہے۔

(2) **مذہب ثانی**: یہ ہے کہ تمام اُمور معلومہ حرام ہیں۔

(3) **مذہب ثالث**: یہ ہے کہ حرام واحد معیّن عند اللہ ہے اور بالنسبۃ الی العباد وہ مختلف ہوتا ہے۔

(4) **مذہب رابع:** یہ ہے کہ حرام واحد معین عند اللہ ہے اور بالنسبۃ الی العباد بھی مختلف نہیں ہوتا، لیکن اس سے یا اس کے غیر سے منع ہونے پر مقصود حاصل ہوتا ہے۔) اور دلائل بھی وہی ہیں جو ایجاب احد الاشیاء المعلومہ میں گزر چکی ہیں۔

اِعْلَمْ أَنَّ تَعَلُّقَ التَّرْكِ---: مصنفؒ، سوال مقدرہ کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ بوقت ذکرِ امور کثیرہ، تحریم کسی ایک امر کے لئے ہو لا علی التعیین، بلکہ یہ کل کے لئے تحریم ہو گا اس لئے کہ احد الامور المعلومہ، امر کلی ہے اور کلی کا انتفاء اس کے تمام افراد کے انتفاء کے ساتھ آتا ہے نہ کہ بعض افراد کے انتفاء سے اس لئے کہ کلی کا حصول کسی ایک فرد کے حصول کے ساتھ بھی آسکتا ہے؟

جواب: تحریم جب احد الامور المعلومہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو اس وقت ترک کے چار معانی ہوسکتے ہیں جن میں سے معنیٰ اوّل پر مذکور نقصان لازم آتا ہے، جبکہ باقی معانی جمیع اُمور کے حرمت کا مقتضی نہیں، اب وہ چار معانی یہ ہے۔

أَحَدُهَا أَنْ يَّتَعَلَّقَ بِمَفْهُوْمِ أَحَدِهَا---: پہلا یہ کہ نہی احد الامور المعلومہ کے مفہوم کے ساتھ متعلق ہو اور اس کے افراد مقصود اوّلاً نہ ہو تو چونکہ مفہوم احد الامور المعلومہ، امر کلی ہے اور اس کی انتفاء چونکہ تمام افراد کے انتفاء کے ساتھ آتی ہے اس لئے یہ نہی تعمیم افراد کا فائدہ دے گی، اور اسی بات کو ذکر کرتے ہوئے مصنفؒ رقمطراز ہے کہ عدم طبعیت (یعنی کلیت کا منتفی ہونا) جمیع افراد کے عدم (انتفاء) کے ساتھ آتا ہے (پس یہ مفید تعمیم ہو گا) جیسے (لَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُوْرًا) میں مطلوب احد الامرین کا ترک ہے اور یہ ترک، کلی (یعنی

مفہوم احد الامرین) کے انتفاء کے ساتھ متحقق ہو گا اور کلی کا انتفاء، امرین میں سے ہر واحد کے انتفاء کے ساتھ ہو گا۔

وَالثَّانِیۡ: أَنۡ یَّتَعَلَّقَ بِمَاصَدَقَ---: دوسرا یہ کہ نہی احد الامرین یا احد الامور المعلومہ کے مصداق کے ساتھ متعلق ہو پس اس وقت نہی، اِس فرد کے انتفاء یا اُس فرد کے انتفاء کا افادہ کرے گا اور اس وقت یعنی بوقت اتصاف بالا فراد بالذات، مفہوم کلی بالعرض بھی اس کے ساتھ فی الجملہ متّصف ہو گا، پس یہ نہی سلب کے جمیع افراد کو شامل ہونے کا (یعنی سلب کلی کا) افادہ نہیں کرے گا بلکہ عموم کے سلب کا افادہ کرے گا یعنی ایجاب کلی کا رفع کر دے گا

وَالثَّالِثُ: أَنۡ یَّتَعَلَّقَ التَّرۡکُ---: تیسرا یہ کہ نہی امرین یا امور معلومہ کے مجموعہ کے ساتھ متعلق ہو پس یہ نہی عدم اجتماع کا افادہ کرے گا نہ کہ کسی ایک کے ترک کا لہذا کسی ایک پر اتیان جائز ہو گا اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب اشیاء کے درمیان عطف "واؤ" کے ساتھ ہو، جیسے لَاتَأۡکُلِ السَّمَکَ وَ(لَاتَشۡرَبِ) اللَّبَنَ، یعنی ان دونوں کو خوراک میں جمع نہ کرو اور یہ مطلب نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کو چھوڑ دو بلکہ احدھما کی طرف اتیان جائز ہے ناجائز صرف دونوں کا اجتماع ہے۔

وَالرَّابِعُ: أَنۡ یَّکُوۡنَ التَّرۡکُ---: چوتھا یہ کہ نہی خود مبہم ہو منہی عنہ (متروک) مبہم نہ ہو یعنی نہی کا تعلق امور معلومہ میں سے کسی ایک کے مفہوم کے ساتھ آیا ہو؛ لیکن یہ نہی اور ترک مبہم ہو کہ ان اشیاء میں کونسی چھوڑ دو اور اس قسم کا تعلق نہی و ترک وہاں آتا ہے جہاں عطف حرف "أَوۡ" کے ساتھ ہو، جیسے "لَاتَأۡکُلِ السَّمَکَ أَوِاللَّبَنَ" پس مطلوب اس

مثال میں مخاطب سے مچھلی کے خوراک کا چھوڑنا یا دودھ کے پینے کا چھوڑنا ہے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ عطف الجملۃ علی الجملۃ کے قبیل سے ہے تو تقدیر عبارت یوں ہو گی لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ أَوْلَا تَشْرِبِ اللَّبَنَ "پس ترک، عدم الاکل اور عدم الشرب ہے تو ترک مبہم ہوا کہ مراد عدم الاکل ہے یا عدم الشرب ہے اسی طرح مناسب ہے کہ اس مقام کی تحقیق کی جائے۔

مسألة: اِنَّ الْمَنْدُوْبَ هَلْ هُوَمَاْمُوْرٌبِهٖ فَعِنْدَالْحَنَفِيَّةِلَااِلَّامَجَازًاوَقِيْلَ عَنِ الْمُحَقِّقِيْنَ نَعَمْ حَقِيْقَةً لَنَااَنَّ الْاَمْرَحَقِيْقَةٌفِي الْقَوْلِ الْمَخْصُوْصِ فَقَطْ وَذٰلِكَ الْقَوْلُ حَقِيْقَةٌفِي الْاِيْجَابِ فَقَطْ وَاَيْضًالَوْكَانَ لَكَانَ تَرْكُهٗ مَعْصِيَّةًلِاَنَّهَامُخَالِفَةُ الْاَمْرِوَلَمَا صَحَّ لَاَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَكُلِّ وُضُوْءٍ لِاَنَّهٗ نَدَّبَهُمْ اِلَيْهِ قَالُوْااَوَّلًااِنَّهٗ طَاعَةٌاِجْمَاعًا وَالطَّاعَةُفِعْلُ الْمَاْمُوْرِبِهٖ قُلْنَالَابَلْ وَالْمَنْدُوْبُ اِلَيْهِ اَيْضًاوَثَانِيًااَرْبَابَ اللُّغَةِ قَسَّمُوْااِلٰى اَمْرِاِيْجَابٍ وَاَمْرِنُدْبٍ وَمَوْرِدُالْقِسْمَةِ مُشْتَرَكٌ قُلْنَاهُمْ قَسَّمُوْااَيْضًااِلٰى اَمْرِتَهْدِيْدٍ وَاِبَاحَةٍاِلٰى غَيْرِذٰلِكَ فَهُمْ تَوَسَّعُوْاعَنْ حَقِيْقَةِ الْاَمْرِ۔

ترجمہ: کیا مندوب مأمور بہٖ ہے پس احناف کے نزدیک نہیں مگر مجازاً اور کہا گیا ہے کہ بعض محققین کے نزدیک ہاں (یعنی مندوب مأمور بہٖ ہے) حقیقۃً ہماری دلیل یہ ہے کہ امر فقط قول مخصوص (مثلاً اِفْعَلْ) میں حقیقت ہے۔ اور یہی قول مخصوص فقط ایجاب میں حقیقت ہے اور اسی طرح (دوسری دلیل یہ ہے کہ) اگر مندوب مأمور بہٖ ہوتا تو اس کا چھوڑنا گناہ ہوتا اسلئے کہ گناہ امر کی مخالفت ہوتا ہے اور صحیح نہیں ہوتا ہر وضوء کے ساتھ امت کو مسواک کا امر کرنا اسلئے کہ آپ علیہ السلام نے امّت کیلئے اس کو مستحب قرار دیا ہے انہوں نے اوّلاً یہ کہا ہے کہ یہ بالاجماع طاعت ہے اور طاعت، فعل مأمور بہٖ ہوتا ہے ہم کہتے ہیں نہیں بلکہ (طاعت فعل مأمور بہٖ) اور اسی طرح مندوب الیہ (دونوں) ہو سکتا ہے (پس اس

کا طاعت ہونا مأمور بہ ہونے کو مستلزم نہیں) اور ثانیا یہ (کہا ہے) کہ اہلِ لغت نے (امر کو) امر ایجاب اور امرِ ندب کی طرف تقسیم کر دیا ہے اور مورد تقسیم (دونوں میں) مشترک ہے ہم کہتے ہیں کہ انہوں نے اسی طرح امر تہدید، امر اباحت وغیر ذٰلک کی طرف بھی تقسیم کیا ہے پس انہوں نے حقیقت امر سے توسّع اختیار کی ہے (اور اس کی تقسیم عموم مجاز کے طور پر کی ہے)

تشریح: مسئلہ نمبر (17) مقالہ ثانیہ میں احکام کی بحث چل رہی تھی تو بعض احکام میں سے ندب ہے اور جس فعل میں ندب آیا ہو اس کو مندوب کہتے ہیں تو اس مسئلہ میں اس بات کی تحقیق ہو رہی ہے کہ مندوب مأمور بہ ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے مصنفؒ اس میں دو مذاہب کو ذکر کر رہے ہیں۔

فَعِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ لَا اِلَّا مَجَازًا---: اکثر احنافؒ کے نزدیک مندوب حقیقۃً مأمور بہ نہیں مجازاً ہے، مصنفؒ بعد میں اس پر تین دلائل پیش کریں گے۔

وَقِيْلَ عَنِ الْمُحَقِّقِيْنَ نَعَمْ حَقِيْقَةً---: اور محققین (یعنی قاضی ابو بکر باقلانیؒ اور شوافعؒ) کے نزدیک مندوب، حقیقۃً مأمور بہ ہے۔

لَنَا أَنَّ الْاَمْرَ حَقِيْقَةٌ---: احنافؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ امر کا صیغہ فقط قول مخصوص مثلاً "اِفْعَلْ" یا اس کے امثال میں حقیقت ہے اور یہ قول صرف ایجاب میں حقیقت ہے نہ کہ ندب وغیرہ میں لہٰذا ندب کو اس کا شامل ہونا مجازاً ہو گا۔

وَاَيْضًا لَوْ كَانَ لَكَانَ تَرْكُهٗ مَعْصِيَةً---: احنافؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر مندوب حقیقۃً مأمور بہ ہوتا تو اس کی ترک معصیت ہوتی **لٰكِنَّ التَّالِيَ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهٗ**، وجہ بطلان التالی تو ظاہر ہے اور وہ یہ کہ مندوب کا ترک کرنا معصیت نہیں اور وجہ ملازمہ کو

مصنف ؒ "لِاَنَّهَا مُخَالِفَةُ الْآمِرِ" سے خود پیش کر رہے ہیں اور وہ یہ کہ اگر ندب مأمور بہٖ حقیقۃً ہو اور مکلّف اس کو ترک کر دے تو اس کے ترک پر یہ مکلّف آمر کی مخالفت کرنے والا سمجھا جائے گا اور مخالفتِ آمر سے چونکہ معصیت لازم ہے اس لئے ہم نے کہا کہ مندوب کو مأمور بہٖ حقیقۃً ماننے کی صورت میں اس کی ترک معصیت ہو گی۔

وَلَمَا صَحَّ "لَاَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ وُضُوْءٍ"---: احناف ؒ کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر مندوب مأمور بہٖ حقیقۃً ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک "لَوْلَا اَنْ اَشُقَّ عَلٰى اُمَّتِيْ لَاَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ وُضُوْءٍ" صحیح نہیں ہوتا، لٰكِنَّ التَّالِيَ بَاطِلٌ فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهٗ، اب ہر جو وجہ ملازمہ یہ ہے تو وہ یہ کہ اگر مندوب مأمور بہٖ حقیقۃً ہوتا تو مسواک بھی مأمور بہٖ حقیقۃً ہوتا حالانکہ مسواک مامور بہٖ حقیقتاً نہیں اسلئے کہ حدیث مبارک میں لفظ "لولا" آیا ہے اور یہ انتفاء ثانی کے لئے آتا ہے بسبب وجود اوّل پس خوفِ مشقّت (یعنی امر اوّل) چونکہ متحقق ہے لہذا (امر ثانی) یعنی امر بالسواک منتفی ہو گا تو معنٰی یہ ہو گا کہ سِواک مأمور بہٖ حقیقتاً نہیں اب اگر اس کو مامور بہٖ حقیقتاً مانا جائے تو اجتماع النقیضین لازم آئے گا، تو پتہ چلا کہ مسواک مأمور بہٖ حقیقتاً نہیں، بلکہ مجازاً ہے یعنی نبی علیہ السلام نے امّت کیلئے اس کو مستحب قرار دے کر امّت کو اس کی ترغیب دی ہے، لیکن ان کو امر ایجابی نہیں کی۔

قَالُوْا اَوَّلًا "اِنَّهٗ طَاعَةٌ اِجْمَاعًا"---: مصنف ؒ محققین کی پہلی دلیل کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مندوب پر عمل کرنا بالاجماع طاعت ہے اور طاعت چونکہ مامور بہٖ کے فعل میں منحصر ہے لہذا مندوب مأمور بہٖ ہو گا۔

قُلْنَا: لَابَلْ وَالْمَنْدُوْبُ---: احنافؒ کی طرف سے جواب دیتے مصنفؒ رقمطراز ہے کہ آپ کی دلیل تب تام ہوتی جب ہم طاعت کو مامور بہٖ کے فعل میں منحصر مانتے، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ طاعت، فعل مأمور بہٖ اور فعل مندوب دونوں کو شامل ہے لہذا مندوب مأمور بہٖ نہ ہو گا۔

وَثَانِيًا: اَنَّ اَرْبَابَ اللُّغَةِ---: دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اہلِ لغت نے امر کو دو قسموں کی طرف تقسیم کیا ہے (1) امر ایجاب (2) امر ندب، پس دونوں میں سے چونکہ ہر ایک امر ہے اس لئے کہ موردالقسمۃ ان میں مشترک ہے تو مندوب مأمور بہٖ ہو گا اس لئے کہ مندوب، ندب کے ساتھ ثابت ہے اور جب ندب امر ہے تو مندوب لا محالہ مأمور بہٖ ہو گا۔

قُلْنَا: هُمْ قَسَّمُوْا اَيْضًا---: مصنفؒ جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اہل لغت نے جس طرح امر کی تقسیم امر ایجاب اور امر ندب کی طرف کی ہے بالکل اسی طرح انہوں نے اس (امر) کی تقسیم امر تہدید اور امر اِباحۃ وغیر ذٰلک کی طرف بھی کیا ہے تو چاہئے کہ پھر تہدید اور اِباحۃ وغیرہ بھی مأمور بہٖ حقیقتاً ہو حالانکہ خصم کے نزدیک بھی وہ مأمور بہٖ حقیقتاً نہیں پس پتہ چلا کہ امر کی یہ تقسیم بعض اقسام کی طرف مجازاً ہے۔

فَهُمْ تَوَسَّعُوْا عَنْ حَقِيْقَةِ الْأَمْرِ---: چنانچہ مصنفؒ خود رقمطراز ہے کہ اہل لغت نے امر کی حقیقت میں توسّع سے کام لی ہے یعنی امر کی حقیقت سے فراخی اختیار کرتے ہوئے اور عموم مجاز کی رعایت کرتے ہوئے بعض وہ اقسام جو مأمور بہٖ حقیقۃً ہے اور بعض وہ اقسام جو

مأمور بہ مجازاً ہے کی طرف امر کو تقسیم کیا ہے، پس مندوب امر کی ان اقسام میں سے ہے جو مأمور بہ مجازاً ہے۔

مسألة: اَلۡمَنۡدُوۡبُ لَيۡسَ بِتَكۡلِيۡفٍ لِاَنَّهٗ فِيۡ سِعَةٍ مَنۡ تَرَكَهٗ خِلَافًا لِلۡاُسۡتَاذِ وَلَعَلَّهٗ اَرَادَ وُجُوۡبَ اِعۡتِقَادِ النُّدۡبِيَّةِ وَلِهٰذَا جَعَلَ الۡمُبَاحَ تَكۡلِيۡفًا لٰكِنۡ ذٰلِكَ حُكۡمٌ اٰخَرُ وَلَوۡ جَعَلَ نَفۡسَ خِطَابِ الشَّرۡعِ تَكۡلِيۡفًا لَمۡ يَبۡعُدۡ فَافۡهَمۡ۔

ترجمہ: مندوب کے ساتھ مکلّف نہیں بنایا جاتا اسلئے کہ میں گنجائش ہے اس شخص کیلئے جو اس کو چھوڑے خلاف ثابت ہے استاذ کے لئے اور شاید کہ اس نے ندب کے وجوب کے اعتقاد کا ارادہ کیا ہو اور اسلئے اس نے مُباح کو (بھی) تکلیف مانا ہے لیکن یہ دوسرا حکم ہے (جس کے جمہور بھی منکر نہیں) اور اگر وہ نفس خطاب شرع کو تکلیف مانتا تو پھر بعید نہ ہوتا پس تو سمجھ لے۔

تشریح: مسئلہ نمبر (18): اس مسئلہ میں مصنفؒ یہ ذکر کررہے ہیں کہ مندوب مکلّف بہ ہے یا نہیں تو اس میں دو مذاہب ہیں۔

اَلۡمَنۡدُوۡبُ لَيۡسَ بِتَكۡلِيۡفٍ---: پہلا مذہب جو کہ جمہورؒ کا مذہب ہے یہ ہے کہ مندوب مکلّف بہ نہیں۔

لِاَنَّهٗ فِيۡ سِعَةٍ مَنۡ تَرَكَهٗ---: جمہور حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اس کے چھوڑنے والے گنجائش ہے اس لئے کہ اس کا ترک معصیت نہیں، لہذا یہ مکلّف بہ نہیں ہوگا۔

خِلَافًا لِلۡاُسۡتَاذِ---: دوسرا مذہب امام ابو اسحاق اسفرائنیؒ کا ہے اس کے نزدیک مندوب مکلّف بہ ہے۔

وَلَعَلَّهٗ اَرَادَوُجُوْبَ---: جب اس کا قول خلاف ظاہر تھا اس لئے کہ اس پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا تھا کہ فعل مکلّف بہٖ کا ترک جائز نہیں، جبکہ مندوب کا ترک جائز ہے تو مصنفؒ اس کی صحت کے لئے دو توجیہات کو ذکر کر رہے ہیں، پہلا توجیہ یہ ہے کہ علامہ ابو اسحاق اسفرائنیؒ کا مقصود وہ مکلّف کا اعتقاد ہے مندوب کے مندوبیّت پر اور مندوب کے مندوبیت پر مکلّف کا اعتقاد کرنا چونکہ واجب ہے اس لئے وہ اس پر مکلّف بھی ہو گا۔

وَلِهٰذَا جَعَلَ الْمُبَاحَ تَكْلِيْفًا---: اور اسلئے تو اس نے مباح کو بھی مکلّف بہٖ قرار دیا ہے یعنی مباح کے اباحیّت کا اعتقاد، واجب ہونے کی وجہ سے اس کے نزدیک مباح مکلّف بہٖ ہے

لٰكِنْ ذٰلِكَ حُكْمٌ اٰخَرُ---: مصنفؒ مذکورہ توجیہ پر رد کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکور اعتقاد (جو کہ حکم اٰخر ہے) کا مکلّف بہٖ ہونا اتفاقی ہے اس میں کسی کا کوئی نزاع نہیں، بلکہ نزاع فعل مندوب میں ہے۔

وَلَوْجَعَلَ نَفْسَ خِطَابِ الشَّرْعِ تَكْلِيْفًا---: دوسری توجیہ یہ ہے کہ مندوب کے مکلّف بہٖ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نفسِ خطاب شرع مکلّف بہٖ ہے یعنی نفسِ خطابِ شرع جب کسی فعل پر وارد ہوتا ہے تو وہ مکلّف بہٖ ہوتا ہے پھر خواہ خطاب شرع وارد بطریقِ وجوب ہو یا بطریق ندب ہو یا بطریق اباحت ہو یا بطریق تحریم ہو اور یا بطریق کراہیت ہو۔

لَمْ يَبْعُدْ---: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استاذ ابو اسحاق اسفرائنیؒ اگر مذکورہ توجیہ کریں یعنی نفسِ خطابِ شرع کو تکلیف کہے تو یہ توجیہ بعید نہیں۔

فَافْهَمْ ---: اس میں مصنفؒ اشارہ کر رہے ہیں کہ اس توجیہ پر یہ نزاع پھر نزاع لفظی بن جائے گا اسلئے کہ جمہور کا یہ کہنا کہ مندوب میں تکلیف نہیں یعنی اس میں الزام نہیں، مکلّف پر تو اس بات کا استاذ بھی منکر نہیں اور اُستاذ کا یہ کہنا کہ مندوب بایں معنیٰ کہ خطاب شرع اس پر وارد ہے مکلّف بہٖ ہے تو جمہور حضرات اس کے منکر نہیں تو یہ نزاع لفظی ہوا وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔

مسألة: اَلْمَكْرُوْهُ كَالْمَنْدُوْبِ بِلَا نَهْيٍ وَلَا تَكْلِيْفٍ وَالدَّلِيْلُ اَلدَّلِيْلُ وَالْاِخْتِلَافُ اَلْاِخْتِلَافُ۔

ترجمہ: مکروہ، مندوب کی طرح ہے بغیر نہی (کرنے کے اس کے فعل سے) اور تکلیف کے (یعنی بغیر اس کے ترک پر مکلّف بنانے کے) اور دلیل وہی دلیل ہے اور اختلاف وہی اختلاف ہے۔

تشریح: مسئلہ نمبر (19): مصنفؒ اس مسئلہ میں یہ ذکر کر رہے ہیں کہ مکروہ تنزیہی منہی عنہ ہے یا نہیں اور دوسرا یہ کہ مکروہ تنزیہی تکلیف ہے یا نہیں۔

اَلْمَكْرُوْهُ كَالْمَنْدُوْبِ بِلَا نَهْيٍ وَلَا تَكْلِيْفٍ ---: تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مکروہ تنزیہی، مندوب کی طرح ہے اور پہلے گزر چکا کہ مندوب جمہور احنافؒ کے نزدیک مامور بہٖ نہیں لہذا یہاں مکروہ تنزیہی منہی عنہ نہ ہو گا۔ اور اس (مکروہ تنزیہی) کے ترک پر تکلیف بھی نہ ہو گا، جس طرح مندوب کے فعل پر تکلیف نہیں تھا۔

وَالدَّلِيْلُ اَلدَّلِيْلُ ---: اور احنافؒ کے لئے مکروہ تنزیہی کے منہی عنہ نہ ہونے پر وہی دلیل ہے جو ان کیلئے مندوب کے مامور بہٖ نہ ہونے پر تھا معمولی تغیر کے ساتھ اور محققین

کیلئے مکروہ تنزیہی کے منہی عنہ ہونے پر وہی دلیل ہے جو ان کیلئے مندوب کے مامور بہٖ ہونے پر تھا معمولی تغیر کے ساتھ۔

وَالۡاِخۡتِلَافُ اَلۡاِخۡتِلَافُ---: اور اس بات میں اختلاف کہ مکروہ منہی عنہ نہیں اور اس کے ترک پر تکلیف نہیں عند الاحناف اور منہی عنہ اور مکلّف بالترک ہے عند الجمھور بعینہٖ وہی اختلاف ہے جو مندوب میں تھا کہ وہ مامور بہٖ نہیں تھا عند الاحناف اور مامور بہٖ تھا عند الجمھور اور مکلّف بہٖ نہیں تھا عند الجمھور اور مکلّف بہٖ تھا عند ابی اسحاق اسفرائینیؒ، فافھم۔

مسألة: اَلۡاِبَاحَةُ حُكۡمٌ شَرۡعِيٌّ لِاَنَّهٗ خِطَابُ الشَّرۡعِ تَخۡيِيۡرًا وَالۡاِبَاحَةُ الۡاَصۡلِيَّةُ نَوۡعٌ مِّنۡهُ لِاَنَّ كُلَّ مَاعَدَمَ فِيۡهِ الۡمُدۡرِكُ الشَّرۡعِيُّ لِلۡحَرَجِ فِيۡ فِعۡلِهٖ وَتَرۡكِهٖ فَذٰلِكَ مُدۡرَكٌ شَرۡعِيٌّ لِحُكۡمِ الشَّارِعِ بِالتَّخۡيِيۡرِ فَهِيَ لَايَكُوۡنُ اِلَّا بَعۡدَ الشَّرۡعِ خِلَافًا لِّبَعۡضِ الۡمُعۡتَزِلَةِ وَقَدۡ تَقَدَّمَ۔

ترجمہ: اباحت حکم شرعی ہے اسلئے کہ یہ خطاب شرعی ہے اختیار دینے کے ساتھ (فعل اور اس کے ترک کے درمیان میں) اور اباحت اصلی، خطاب مخیّر کا ایک نوع ہے اسلئے کہ ہر وہ چیز جس میں مدرک شرعی معدوم ہو اس کے فعل اور ترک میں حرج کی وجہ سے پس وہ حکم شارع کی وجہ سے مدرک شرعی بالتخییر ہو گا پس اباحت بعد الشرع ہی حاصل ہو گا خلاف ثابت ہے بعض معتزلہ کے لئے اور (وہ اختلاف باب الحسن والقبح میں) گزر چکا ہے۔

تشریح: مسئلہ نمبر (20): احکام کی بحث چل رہی تھی تو بعض احکام میں سے اباحت ہے اور وہ دو قسم پر ہیں (1) وہ اباحت جس میں خطاب شرع وارد ہوا ہو (2) وہ اباحت جس میں خطاب شرع وارد نہ ہوا ہو، اب پہلی قسم اباحت تو بالاتفاق حکم ہے اسلئے

کہ حکم خطاب اللہ کو کہتے ہے اور اس پر خطاب وارد ہوا ہے اور دوسری قسم یعنی اباحت اصلی جس میں خطاب شرع وارد نہ ہوا ہو تو یہ حکم ہے یا نہیں تو مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ بھی حکم ہے۔

اَلۡاِبَاحَۃُ حُکۡمٌ شَرۡعِیٌّ---: مصنفؒ، سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: یہ ہے کہ مقالہ ثانیہ کے باب ثانی میں احکام شرعیہ کی بحث چل رہی تھی اور اباحت حکم شرعی نہیں اسلئے کہ یہ قبل الشرع بھی موجود تھا اور دوسرا یہ کہ حکم شرعی کے فعل پر ثواب اور اس کے ترک پر عقاب مرتّب ہوتا ہے اور مباح اس طرح نہیں پس اباحت حکم شرعی نہیں؟

جواب: اباحت حکم شرعی ہے اس لئے کہ حکم شرعی کی تعریف جو "خِطَابُ اللّٰہِ تَعَالٰی اَلۡمُتَعَلِّقِ بِاَفۡعَالِ الۡمُکَلَّفِیۡنَ اِقۡتِضَاءًاَوۡتَخۡیِیۡرًا" ہے اس پر صادق ہے، کیونکہ "تخییر" اباحت ہے۔

وَالۡاِبَاحَۃُالۡاَصۡلِیَّۃُ نَوۡعٌ مِّنۡہُ---: سوال: یہ ہے کہ اباحت اصلی ورود خطاب سے قبل تھا تو خطاب کس طرح اس کو شامل ہو گا؟

جواب: یہ ہے کہ اباحت اصلیہ، اباحت شرعیہ کی ایک نوع ہے لہذا وہ خطاب جو مباح شرعی پر وارد ہوا ہے وہ بعینہٖ خطاب مباح اصلی پر بھی ہے۔

لِاَنَّ کُلَّ مَاعَدَمَ فِیۡہِ الۡمُدۡرِکُ الشَّرۡعِیُّ---: مصنفؒ اس بات پر دلیل دے رہے ہیں کہ اباحت اصلی، اباحت شرعی کی نوع ہے فرماتے ہیں کہ ہر وہ فعل جس پر وہ دلیل شرعی موجود نہ ہو جس کے ساتھ شرعی طور پر یہ معلوم کیا جاسکے کہ آیا اس کے فعل یا اس

کے ترک میں حرج ہے تو اس دلیل کی عدم موجودگی سے شرعاً حکم شارع "تخییر" پر معلوم ہوگا یعنی یہ معلوم ہوگا کہ شارع کی طرف سے اس فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا اسے اختیار دے دیا گیا ہے اور یہی دلیل ہے مباح اصلی کے مباح شرعی ہونے کا پس یہ اباحت اصلیہ ورود شرع کے بعد ثابت ہوا نہ کہ اس سے قبل اس لئے کہ عقل ہمارے نزدیک حاکم نہیں بلکہ شرع ہے اگرچہ حُسن اور قبح عقلی ہیں۔

خِلَافًا لِّبَعْضِ الْمُعْتَزِلَةِ---: معتزلہ کے لئے خلاف ثابت ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک حُسن اور قبح عقلی ہیں اور عقل حاکم ہے لہذا حکم ان کے ہاں شرع پر موقوف نہیں اور یہ بحث "**بَابُ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ**" میں تفصیلاً گزر چکا ہے۔

مسألة: اَلْمُبَاحُ لَيْسَ بِجِنْسٍ لِلْوَاجِبِ لِاَنَّهُمَا نَوْعَانِ لِلْحُكْمِ وَظُنَّ اَنَّهٗ جِنْسٌ لَهٗ لِاَنَّ الْمُبَاحَ هُوَالْمَأْذُوْنُ فِي الْفِعْلِ وَهُوَجُزْءُ حَقِيْقَةِالْوَاجِبِ قُلْنَالَانُسَلِّمُ اَنَّ ذٰلِكَ تَمَامُ حَقِيْقَةِ الْمُبَاحِ بَلْ هُوَ الْمُتَسَاوِيْ فِعْلًا وَتَرْكًا وَلَعَلَّ النِّزَاعَ لَفْظِيٌّ۔

ترجمہ: مُباح، واجب کے لئے جنس نہیں اس لئے کہ دونوں حکم کے لئے انواع ہیں اور گمان کیا گیا ہے کہ وہ اس کے لئے جنس ہے اسلئے کہ مباح وہ ہوتا ہے جس کے فعل کی اجازت دی گئی ہو اور وہ واجب کی حقیقت کا جزء ہے ہم کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ماذون فی الفعل ہونا مباح کی تمام حقیقت ہے بلکہ مباح اس کو کہتے ہیں جس کا فعل اور ترک مساوی ہو اور شاید کہ (یہ) نزاع لفظی ہو۔

تشریح: مسئلہ نمبر (21): مصنفؒ، مباح کے مسائل میں سے مسئلہ ثانیہ کو ذکر کر رہے ہیں اور وہ یہ کہ مباح، واجب کے لئے جنس ہے یا دونوں متبائن انواع ہیں۔ تو مصنفؒ کی رائے یہ ہے۔

اَلْمُبَاحُ لَيْسَ بِجِنْسٍ لِلْوَاجِبِ---: یعنی مباح، واجب کیلئے جنس نہیں، بلکہ دونوں ایک دوسرے کے مبائن حکم کے انواع ہیں اسلئے کہ مباح وہ ہوتا ہے جس میں شارع نے فعل اور ترک کے درمیان تخییر پر حکم کی ہو اور واجب وہ ہوتا ہے جس میں شارع نے فعل کے ضروری طور پر کرنے کا حکم کیا ہو۔

وَظُنَّ اَنَّهٗ جِنْسٌ لَهٗ---: اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ مباح، واجب کے لئے جنس ہے اس لئے کہ مباح وہ ہوتا ہے جس کے فعل کی اجازت دی گئی ہو اور یہ بعینہٖ واجب کی حقیقت کا جزء ہے اسلئے کہ واجب وہ ہوتا ہے جس کرنے کی اجازت ہو اور نہ کرنے کی اجازت نہ ہو اور جنس ماہیت کے جزء اعم کو کہتے ہیں لہذا مباح، واجب کے لئے جنس ہو گا۔

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ اَنَّ ذٰلِكَ تَمَامُ حَقِيْقَةِ الْمُبَاحِ---: مصنفؒ جواب دے رہے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مباحِ حقیقت واجب کا جزء ہے اور یہ اسلئے کہ مباح کی حقیقت وہ نہیں جس کو ان بعض حضرات نے اختیار کیا ہے بلکہ مباح کی حقیقت یہ ہے کہ جس کا فعل اور ترک مساوی ہو یعنی اس کے فعل اور اس کے ترک دونوں میں کوئی حرج نہ ہو اور مباح کی یہ حقیقت واجب کے لئے جنس نہیں۔

وَلَعَلَّ النِّزَاعَ لَفْظِيٌّ---: مصنفؒ دوسری جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مباح کے دو معانی ہیں (1) مَاذُوْنٌ فِي الْفِعْلِ (2) مُتَسَاوِيٌ فِعْلًا وَتَرْكًا، پس جن حضرات نے معنٰی اوّل کو لیا ہے تو انہوں نے مباح کو واجب کیلئے جنس قرار دیا ہے اور جن حضرات

نے معنیٰ ثانی لیاہے توانہوں نے مباح اور واجب کو انواع متبائنہ قرار دیا ہے، لہذا یہ نزاع لفظی ہے حقیقی نہیں۔

مسألة: اَلْمُبَاحُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ خِلَافًا لِّلْكَعْبِيْ وَاحْتَجَّ بِاَنَّ كُلَّ مُبَاحٍ تَرْكُ حَرَامٍ وَكُلُّ تَرْكِ حَرَامٍ وَاجِبٌ وَلَوْ مُخَيَّرًا قُلْنَا الصُّغْرٰى مَمْنُوْعَةٌ اَمَّا اَوَّلًا فَلِجَوَازِ انْعِدَامِ الْحَرَامِ بِانْعِدَامِ الْمُقْتَضِيْ وَهُوَ الْاِرَادَةُ مَثَلًا بِنَاءً عَلٰى اَنَّ عِلَّةَ الْعَدَمِ عَدَمُ عِلَّةِ الْوُجُوْدِ وَحِيْنَئِذٍ لَايَكُوْنُ عَدَمُهٗ مُسْتَنِدًا اِلٰى فِعْلِ الْمُبَاحِ الَّذِيْ هُوَ الْمَانِعُ وَاَمَّا ثَانِيًا فَلِاَنَّ فِعْلَ الْمُبَاحِ اِنَّمَا يَكُوْنُ تَرْكًا لَّهٗ لَوْ قَصَدَ بِفِعْلِهٖ تَرْكَهٗ وَذٰلِكَ لَايَلْزَمُ نَعَمْ لَوْ اَرَادَ الْحَرَامَ ثُمَّ قَصَدَ بِفِعْلِ الْمُبَاحِ تَرْكَهٗ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ وَاجِبًا وَنَحْنُ نَلْتَزِمُهٗ وَاُلْزِمَ عَلَيْهِ بِاَنَّهٗ مُصَادَمَةٌ لِّلْاِجْمَاعِ فَاَجَابَ اَنَّهٗ بِالنَّظَرِ اِلٰى ذَاتِ الْفِعْلِ وَهٰذَا بِالنَّظَرِ اِلٰى مَا يَسْتَلْزِمُهٗ وَنُوْقِضَ بِاَنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ كُلُّ حَرَامٍ وَاجِبًا لِاَنَّ كُلَّ حَرَامٍ تَرْكٌ لِحَرَامٍ اٰخَرَ هُوَ ضِدُّهٗ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ لَهٗ اَنْ يَّلْتَزِمَهٗ بِاِعْتِبَارِ الْجِهَتَيْنِ۔

ترجمہ: مباح، واجب نہیں خلاف ثابت ہے کعبی کے لئے اور اس نے دلیل پکڑا ہے کہ ہر مباح، ترک حرام ہوتا ہے اور ہر ترک حرام واجب ہوتا ہے اگرچہ اختیاری کیوں نہ ہو ہم کہتے ہیں کہ صغریٰ ممنوع ہے اوّلاً تو اس لئے کہ یہ جائز ہے کہ حرام کی انعدام (یعنی معدوم ہونا) مقتضِی جو کہ مثلاً ارادہ ہے کی انعدام کی وجہ سے ہو اور یہ اس (قاعدہ) پر بناء ہے کہ عدم کی علّت وہ وجود علّت کی عدم ہے اور اس وقت حرام کی عدم فعل مباح جو کہ مانع ہے (اتیان حرام سے) کی طرف مستند نہیں ہوگا اور ثانیاً اس لئے کہ بے شک مباح کا فعل وہ حرام کا ترک ہوتا ہے اگر مکلّف نے اس کے فعل کے ساتھ حرام کی ترک کا ارادہ کیا ہو اور یہ لازم نہیں (اس لئے کہ بسا اوقات مکلف افعال مباحہ کرتا ہے اور اس کے دل

میں ترک حرام کا خیال تک بھی نہیں گزرتا) ہاں اگر مکلّف حرام کا ارادہ کرتا پھر فعل مُباح کے ساتھ اس کے ترک کا قصد کرتا پس بے شک وہ مباح، واجب ہو گا اور ہم اس کا التزام کرتے ہیں اور کعبی پر یہ الزام وارد کیا گیا ہے کہ مباح کو واجب ماننا اجماع کو ٹھکرانا ہے پس اس نے جواب دیا کہ یہ (اجماع علی الاباحۃ) ذات فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے (بغیر اس کے کہ مباح ترک حرام کو مستلزم ہو) اور (یہ) وجوب (جو ہے) یہ مباح کی اس چیز (یعنی ترک حرام) کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے جس کو وہ مستلزم ہوتا ہے اور اس کے ساتھ مناقضہ کیا گیا ہے کہ بے شک لازم آتا ہے کہ ہر حرام واجب ہوا سلئے کہ ہر حرام، حرام اُخر کا ترک ہوتا ہے جو اس حرام کا ضد ہو اور جواب دیا گیا ہے کہ کعبی کے لئے گنجائش ہے کہ وہ اس کا التزام کریں (حرام میں) جہتین کو اعتبار دیتے ہوئے (یعنی ذات حرام ہونے کی جہت اور ترک حرام اُخر کو مستلزم ہونے کی وجہ سے اس کے واجب ہونے کی جہت)

تشریح:مسئلہ نمبر(22): مسائل مباح میں سے تیسری مسئلہ یہ ہے کہ آیا مباح واجب ہے یا نہیں تو مصنفؒ اس میں دو مذہب ذکر کر رہے ہیں (1) پہلا مذہب جمہور کا ہے اور (2) دوسرا مذہب کَعبی معتزلی کا ہے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اَلْمُبَاحُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ یعنی مباح واجب نہیں اسلئے کہ مباح جائز الفعل والترک ہوتا ہے جبکہ واجب لازِمُ الفعل اور ممنوعُ الترک ہوتا ہے اور جوازُ الترک اور منعُ الترک شئ واحد میں جمع نہیں ہو سکتے۔

خِلَافًا لِلْكَعْبِيِّ---: جبکہ کَعبی معتزلی کا مذہب یہ ہے کہ مُباح واجب ہے۔

وَاحْتَجَّ بِأَنَّ كُلَّ مُبَاحٍ---: کعبی معتزلی کا دلیل یہ ہے کہ "كُلُّ مُبَاحٍ تَرْكُ حَرَامٍ (صغریٰ) وَكُلُّ تَرْكِ حَرَامٍ وَاجِبٌ وَلَوْ مُخَيَّرًا (کبریٰ) فَالْمُبَاحُ وَاجِبٌ وَلَوْ مُخَيَّرًا (نتیجہ) یعنی ہر مباح پر اشتغال ترک حرام ہے (یعنی جب مکلّف مباح پر مشغول ہو جاتا ہے تو حرام

سے چھٹکارا پاتا ہے) اور ترک حرام واجب ہے اگرچہ واجب اختیاری کیوں ہی نہ ہو یعنی یہ ضروری نہیں کہ خاص معیَّن مباح واجب ہو بلکہ حرام کو چھوڑ کر جس کو بھی اختیار کرلے وہ واجب ہے مثلاً زنا حرام ہے اس کا ترک واجب ہے چاہے اس کی ترک کرکٹ (جو کہ مباح ہے) کے ساتھ ہو، چاہے دوڑنے کے ساتھ ہو، چاہے کھانا کھانے کے ساتھ ہو وغیرہ، ہاں اگر حرام کے لئے نقیض صرف ایک مباح ہو تو پھر اس معیَّن مباح پر اشتغال واجب ہوگا۔ اور بعض حضرات کے نزدیک اختیاری کا مطلب یہ ہے کہ مکلّف کو اختیار ہے کہ وہ حرام کو مباح یا مندوب یا مکروہ تنزیہی کے اشتغال کے ساتھ چھوڑ دے۔

قُلْنَا: اَلصُّغْرٰی مَمْنُوْعَةٌ---: مصنفؒ منع صغریٰ کے ساتھ جواب دے رہے ہیں فرماتے ہیں کہ آپ کی صغریٰ ہمیں تسلیم نہیں،

اَمَّا اَوَّلًا---: اوّلاً تو اسلئے کہ ترک حرام صرف اشتغال مباح کے ساتھ نہیں آتا بلکہ عدمِ ارادہ حرام کے ساتھ بھی حاصل ہوتا ہے، یعنی جب مقتضِی حرام جو کہ ارادہ ہے معدوم ہو تو اس کے ساتھ حرام بھی معدوم ہوگا تو پتہ چلا کہ ترک حرام صرف اشتغال مباح کے ساتھ حاصل نہیں ہوگا۔

بِنَاءً عَلٰی اَنَّ عِلَّةَ الْعَدَمِ---: اور یہ ترک حرام جو مقتضِی (جو کہ ارادہ ہے) کے معدوم ہونے کے سبب ہے بناء ہے اس قاعدہ عقلیہ پر کہ "شئ کے معدوم ہونے کی علت کبھی کبھی اس شے کے وجود کی علت کا معدوم ہونا ہوتا ہے۔ اور اس وقت (یعنی جب وجود حرام کی علّت، ارادہ لیا جائے اور ترک حرام کی علت، ترک ارادہ لیا جائے) ترک حرام فعل مباح

(جو وجود حرام سے مانع ہے) کی طرف مستند و منسوب نہیں ہو گا بلکہ عدم ارادہ (جو ترک حرام کی علّت ہے) کی طرف منسوب ہو گا۔

وَاَمَّا ثَانِیًا---: اور ثانیاً اس لئے کہ فعل مباح، ترکِ حرام تب ہو تا جب اس مباح کے فعل کے ساتھ حرام کے ترک کا ارادہ کیا جاتا حالانکہ فعل مباح کو ترک حرام کی نیت وارادے سے کرنا لازمی نہیں بلکہ بسا اوقات افعال مباحہ کئے جاتے ہیں اور ترکِ حرام خواب وخیال میں نہیں ہو تا۔

نَعَمْ لَوْ اَرَادَ الْحَرَامَ---: ہاں یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص فعل حرام کا ارادہ کرے اور پھر مباح کو اس نیّت سے شروع کرے کہ اس حرام کو ترک کیا جائے پس اس وقت یہ فعل مباح واجب ہو گا اسلئے کہ یہ حرام سے بچنے کے لئے ذریعہ ووسیلہ ہے اور اس وقت ہم بھی اس مباح کے واجب ہونے کا التزام کرتے ہیں (اس لئے کہ وسیلہِ واجب، واجب ہو تا ہے)

وَأُلْزِمَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ مُصَادَمَةٌ لِلْاِجْمَاعِ---: مصنفؒ کعبی کے قول پر رد ثانی کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ کعبی کا قول اجماع کے مخالف ہے اسلئے کہ افعال مباحہ کے اباحت پر اجماع ہے جبکہ کعبی کے نزدیک ہر مباح واجب ہے۔

فَأَجَابَ بِأَنَّهُ بِالنَّظَرِ---: کعبی کی طرف سے اس رد کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اجماع کا انعقاد فعل مباح کی اباحت پر ہے لیکن ذات فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے یعنی یہ فعل مباح ہے اسی فعل کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اور جو اس (مباح) کا واجب ہونا ہے تو وہ اس چیز کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے جس کو مباح مستلزم ہو تا ہے جو کہ ترکِ حرام

ہے خلاصہ یہ کہ مباح وواجب کامباین ہوناان دونوں کے ذات اور مفہوم کے اعتبار سے ہیں ،جبکہ دونوں کاایک ہونالازم کے اعتبار سے ہے۔

وَنُوۡقِضَ بِاَنَّهٗ یَلۡزَمُ---: مصنفؒ کعبیؒ کے دلیل پر بطور نقض اجمالی رد ثالث کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی دلیل بجمیع مقدماتہٖ ایک اور جگہ جاری ہے مع تخلّف مدّعیٰ کے تفصیل مقام یہ ہے کہ ایک حرام پر اشتغال ، حرام اُخر کا ترک ہے جو کہ اس کا ضد ہے اور ہر ترک حرام واجب ہے مثلاً سدو میّت پر اشتغال ،ترکِ زنا ہے تو چاہئے کہ سدو میت واجب ہو، حالانکہ ایسا نہیں ؟

وَاُجِیۡبَ بِاَنَّ لَهٗ---: مصنفؒ کعبیؒ کی طرف سے جواب دے رہے ہیں فرماتے ہیں کہ کعبی کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ کہے کہ میں نے ترک حرام کے وجوب کا التزام کیا ہے لیکن حرام میں جہتین کے اعتبار سے یعنی حرام مثلاً سدو میت ذات کے اعتبار سے حرام ہے لیکن جب اس کو زنا کی ضد کے اعتبار سے دیکھا جائے تو پھر واجب ہے، جیسے صلوٰۃ اَرضِ مغصوبہ میں۔

فائدہ: لیکن اگر اس طرح بارد تاویلاوت عقلیہ کا اعتبار کیا جائے تو احکام شرعیہ اپنے حال پر باقی نہیں رہیں گے اور مکلّف کا ہر فعل ذو جہتین ہو کر نہ حلال ، حلال رہے گا اور نہ حرام ، حرام اور حلال وحرام کی تقسیم لغو ہو جائیگی اور پھر ہر فاسق کے لئے اپنے ہر گناہ کے جواز پر دلیل موجود ہو گی۔

مسألة: اَلْمُبَاحُ قَدْ يَصِيْرُ وَاجِبًا عِنْدَنَا كَالنَّفْلِ بِالشُّرُوْعِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ لَنَا اَلْجَوَازُ بِاَنَّ التَّخْيِيْرَ اِبْتِدَاءً لَا يَسْتَلْزِمُ عَقْلًا وَلَا شَرْعًا اِسْتِمْرَارَهٗ وَالْوُقُوْعُ بِالنَّهْيِ عَنْ اِبْطَالِ الْعَمَلِ فَوَجَبَ الْاِتْمَامُ فَلَزِمَ الْقَضَاءُ بِالْاِفْسَادِ۔

ترجمہ: مُباح کبھی کبھی ہمارے نزدیک واجب بنتا ہے جیسے نفل شروع کرنے کے ساتھ خلاف ثابت ہے امام شافعیؒ کے لئے ہماری دلیل جواز (عقلی) ہے کہ بے شک (نفل میں) اختیار (بین الفعل والترک) ابتداءً اس (اختیار) کے دوام کو عقلاً اور شرعاً مستلزم نہیں اور عمل کو باطل کرنے سے نہی کا واقع ہونا ہے پس اتمام واجب ہوا لہذا فاسد کرنے کی صورت میں قضاء لازم ہو گا۔

تشریح: مسئلہ نمبر (23): مسائل مباح میں سے چوتھی مسئلہ یہ ہے کہ آیا مباح (بمعنٰی مستحب) کبھی واجب بن سکتا ہے یا نہیں تو مصنفؒ اس میں اختلاف کو ذکر کر رہے ہیں کہ اسمیں دو مذاہب ہیں، پہلا مذہب احناف کا ہے جس کو ذکر کرتے ہوئے مصنفؒ رقمطراز ہے۔

اَلْمُبَاحُ قَدْ يَصِيْرُ وَاجِبًا عِنْدَنَا---: کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک مباح کبھی کبھی واجب بن سکتا ہے، جیسے نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے اور فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضاء لازم ہو جاتی ہے۔

خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ---: دوسرا مذہب امام شافعیؒ کا ہے اس کے نزدیک مباح (مستحب) کبھی بھی واجب نہیں بن سکتا لہذا اس کے نزدیک نفل شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا۔

لَنَا اَلْجَوَازُ---: مصنفؒ احنافؒ کی دلیل کو ذکر کر رہے ہیں چنانچہ مصنفؒ اولاً مباح کے واجب ہونے کی امکان کو ذکر کرتے ہیں اور پھر اس کی وقوع کو بھی ذکر کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ اس بات کا جواز (امکان) ہے کہ کسی شے میں ابتداءً تخییر ہو، لیکن عقل اور شرع

دونوں دلالت کرے کہ یہ تخییر ابتداءً، دوام واستمرار کو مستلزم نہیں، بلکہ اوّلاً تخییر تھا پھر واجب ہوا اب ہر جو دلالت عقلی ہے تو وہ ظاہر ہے اور دلالت شرعی یہ ہے کہ حج نفلی شروع کرنے کے بعد مکلّف کی خیار (بالاتفاق) باقی نہیں رہتا، بلکہ اداء اس پر واجب ہوتا ہے۔

وَالْوُقُوْعُ بِالنَّهْيِ---: یہ عطف ہے الجواز پر اور یہ دلیل ذکر ہو رہا ہے اس بات پر کہ مباح (مستحب) بعض احوال میں نفس الامر میں بھی واجب بن سکتا ہے، چنانچہ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مباح کا واجب بن جانا واقع ہے اسلئے کہ نفل کو جب شروع کیا جائے تو وہ واجب بن جاتا ہے اور یہ اسلئے کہ یہ نفل "عمل" ہے اور عمل کے باطل کرنے سے نہی قرآن کریم میں وارد ہوئی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَلَاتُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ" پس جب عمل کا باطل کرنا جائز نہیں ہوا تو اس کی اِتمام (یعنی پورا کرنا) لازمی ہوگا اور جب اتمام لازمی ہوا تو واجب بنا اس لئے کہ واجب وہ ہوتا ہے جس کی اِتمام ضروری ہوتا ہے اور جب واجب بنا تو فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضاء بھی لازم ہوگی۔

مسألة: اَلْحُكْمُ مِنْهُ رُخْصَةٌ وَهِيَ مَاتَغَيَّرَ مِنْ عُسْرٍ اِلٰى يُسْرٍ لِعُذْرٍ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَلْاَوَّلُ مَا اسْتُبِيْحَ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِيَامِ حُكْمِهٖ كَاِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ عِنْدَ الْاِكْرَاهِ وَفِيْهِ الْعَزِيْمَةُ اَوْلٰى وَلَوْمَاتَ كَانَ مَاْجُوْرًا وَالثَّانِيْ مَايَتَرَاخٰى حُكْمُ سَبَبِهٖ اِلٰى زَوَالِ الْعُذْرِ كَفِطْرِ الْمُسَافِرِ وَالْمَرِيْضِ وَالْعَزِيْمَةُ فِيْهِ اَوْلٰى مَالَمْ يَسْتَضِرْ فَلَوْمَاتَ بِهَا اٰثِمَ وَالثَّالِثُ مَانُسِخَ عَنَّا تَخْفِيْفًا بِمَاكَانَ عَلٰى مَنْ قَبْلَنَا مِنْ اَمْرٍ كَقَرْضِ مَوْضِعِ النِّجَاسَةِ وَاَدَاءِ الرُّبْعِ فِي الزَّكٰوةِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ وَالرَّابِعُ مَاسَقَطَ مَعَ الْعُذْرِ مَعَ

مَشۡرُوۡعِيَّةٍ فِي الۡجُمۡلَةِ وَيُسَمّٰى رَخۡصَةَ اِسۡقَاطٍ كَسُقُوۡطِ حُرۡمَةِ الۡمَيۡتَةِ لِلۡمُضۡطَرِّ قَالُوۡا تَسۡمِيَةُ الۡاَخِيۡرَيۡنِ بِالرُّخۡصَةِ مَجَازٌ وَالثَّالِثُ اَتَمُّ فِي الۡمَجَازِيَّةِ كَالۡاَوَّلِ فِي الۡحَقِيۡقَةِ۔

ترجمہ: حکم تکلیفی میں سے رخصت بھی ہے اور یہ وہ (حکم) ہے جو سختی سے نرمی کی طرف عذر کی وجہ سے متغیر ہوا ہو اور رخصت (کے انواع) چار ہیں پہلا وہ ہے کہ جس کے ساتھ محرِم کے قیام اور اس کے حکم کے موجود ہونے کے باوجود مُباح کا سا معاملہ کیا گیا ہو جیسے بوقت اکراہ کلمہ کفر کو زبان پر جاری کرنا اور اس میں عزیمت اولیٰ ہے اور اگر مر گیا تو مأجور ہو گا۔ دوسرا وہ ہے جس کے سبب کا حکم زوال عذر تک مؤخر ہوا ہو جیسے مسافر اور مریض کا روزہ نہ رکھنا اور اس میں عزیمت اولیٰ ہے جب تک ضرر نہ ہو اور اگر مر گیا عزیمت پر عمل کرتے ہوئے تو گناہگار ہو گا، اور تیسرا وہ ہے جو ہم سے تخفیفاً منسوخ ہوئے جو ہم سے پہلے امتوں پر تھے جیسے موضع نجاست حصے کو کاٹنا اور زکوٰۃ میں چوتھائی مال ادا کرنا وغیرہ اور چوتھا وہ ہے جو عذر کی وجہ سے ساقط ہوا اس کے فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود اور اس کو رخصت اسقاط کہتے ہیں، جیسے میتۃ کی حرمت کا مضطر سے ساقط ہونا انہوں نے کہا ہے کہ آخری دو انواع کو رخصت کہنا مجازی ہے اور ثالث (یعنی نسخ) مجاز ہونے میں اتم ہے جس طرح نوع اوّل حقیقت میں (اَتَم ہے)۔

تشریح: مسئلہ نمبر (24): مصنفؒ یہاں سے حکم کی تقسیم کو بیان فرما رہے ہیں، حکم کی دو قسمیں ہیں (1) عزیمت (2) رخصت، لیکن یہاں رخصت و مایتعلق بہا کو بیان فرمائیں گے۔

اَلۡحُكۡمُ مِنۡهُ رُخۡصَةٌ---: حکم کا ایک قسم رخصت ہے رخصت لغت میں آسانی اور سہولت کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں رخصت وہ حکم ہے جس کو سختی سے نرمی کی طرف عُذر کی وجہ سے متغیّر کیا گیا ہو۔

وَهِيَ اَرْبَعَةٌ---: پھر رخصت کی چار قسمیں ہیں۔

اَلْاَوَّلُ: مَا اُسْتُبِيْحَ---: پہلی قسم وہ رخصت ہے جس کے ساتھ کسی شے کو مباح کیا گیا ہو ساتھ اس کے کہ محرِّم کی دلیل مع اس کے حکم کے قائم ہو یعنی حکمِ حرمت بھی ہو اور دلیل تحریم یعنی سبب تحریم بھی ہو، لیکن ساتھ اس کے وہ شے مباح ہوا ہو، چنانچہ اس صورت میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اگرچہ رُخصت پر عمل بھی جائز ہے، جیسے بوقت اکراہ لسان پر کلمہ کفر کو جاری کرنا رخصت ہے لیکن اگر مکرَہ صبر کرکے عزیمت پر عمل کرلے تو وہ اولیٰ ہے اور اگر اس حالت میں اس کو قتل کیا جائے تو ماجور ہوگا۔

وَالثَّانِيْ مَا يَتَرَاخىٰ حُكْمُ سَبَبِهٖ---: دوسری قسم رخصت وہ ہے کہ دلیل وسبب تحریم قائم ہو، لیکن حکم حرمت مؤخر ہوا ہو عذر کے زوال تک، جیسے رمضان کے روزے کا توڑنا حرام ہے اس لئے کہ دلیل وسببِ تحریم جو کہ شہر رمضان ہے موجود ہے، لیکن حکم جو کہ حرمتِ افطار ہے وہ مسافر اور مریض کے حق میں مؤخر ہوا ہے، چنانچہ ان دونوں کو رخصت ہے زوال عذر تک جو کہ سفر ہے اوّل میں اور مرض ہے ثانی میں اور اس قسم میں بھی عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے، لیکن جب تک دونوں کو ضرر نہ ہو لہذا اگر عزیمت پر عمل کرتے ہوئے ان کو موت لاحق ہوگئی تو گناھگار ہوں گے۔

وَالثَّالِثُ مَا نُسِخَ عَنَّا---: تیسری قسم رخصت میں وہ سخت احکام ہیں جو تخفیف کے خاطر ہم سے از سر نو ساقط ہوئے ہوں، جیسے وہ سخت احکام جو ہم سے پہلے اُمّتوں پر فرض کئے گئے تھے جیسے موضع نجاست کو کاٹنا اور زکوۃ میں ربع المال کا ادا کرنا وغیرہ۔

وَالرَّابِعُ مَاسَقَطَ مَعَ الْعُذْرِ---:چوتھی قسم رخصت وہ ہے کہ عذر کے موجود ہونے کے سبب ہم سے اس کا حکم حرمت ساقط ہوا ہو ساتھ اس کے کہ اس کی حرمت فی الجملہ باقی ہو اور اس کو رخصتِ اسقاط کہا جاتا ہے، جیسے مضطر کیلئے میتۃ کی حرمت کا ساقط ہونا، یہاں حکم جو کہ حرمت ہے بوجہ وجود عذر فی المضطر مضطر کے حق میں ساقط ہے، جبکہ اس کے غیر میں بوجہ عدم وجود عذر مشروع یعنی موجود ہے، لہذا مضطر کے غیر کے حق میں میتۃ حرام ہو گی۔

قَالُوْا تَسْمِيَةُ الْاٰخِيْرَيْنِ بِالرُّخْصَةِ مَجَازٌ---:اصولیین نے کہا ہے کہ آخری دو قسموں (یعنی نسخ اور رخصت اِسقاط) پر رخصت کا اطلاق کرنا مجاز ہے یعنی ان دونوں کو مجازاً رخصت کہا جاتا ہے اور یہ اسلئے کہ رخصت "تَغْيِيْرُ الْحُكْمِ مِنْ عُسْرٍ إِلٰى يُسْرٍ" سے عبارت ہے جو حقیقت کے اعتبار سے اصل حکم کے بقاء اور اس کی صفت کی تغیر کا مقتضِی ہے، جبکہ ان دونوں قسموں میں ذاتِ حکم ساقط ہوا ہے، لہذا ان کو رخصت کہنا مجاز ہے۔

وَالثَّالِثُ أَتَمُّ فِي الْمَجَازِيَّةِ---:اور تیسری قسم (یعنی نسخ) مجاز ہونے میں بنسبت چوتھی قسم (یعنی رخصت اِسقاط) کے اَتم فی المجازیۃ ہے اس لئے کہ تیسری قسم میں ہمارے اوپر سرے سے کوئی حکم ہی نہیں تھا لہذا اس میں یُسر ہی یُسر ہے، جبکہ چوتھی قسم میں سبب فی الجملۃ مشروع ہوتا ہے (یعنی جس محل میں عذر نہیں ہوتا وہاں حکم موجود ہوتا ہے)

كَالْأَوَّلِ فِي الْحَقِيْقَةِ---:پہلی دونوں قسموں کو رخصت کہنا حقیقۃً ہے، لیکن پھر ان دونوں میں قسم اوّل اَتَم فِی الحقیقۃ ہے اسلئے کہ اوّل میں اصل کا حکم محرِّم کے ساتھ (جو کہ

سبب ہے) باقی ہے اور فعل پر اقدام بغیر مؤاخذہ کے مشروع ہے، جیسے شرک میں حکم حرمت بوقت اکراہ بھی باقی ہے، لیکن ساتھ اس کے مُکرَہ کو بوجہ اکراہ کلمہ کفر کہنے کی گنجائش دیدی گئی ہے، جبکہ ثانی میں اگرچہ سبب قائم ہے، لیکن حکم کے اس سے متراخی ہونے کی وجہ سے عزیمت اس میں ناقص ہوئی اوراسی طرح وہ رخصت جو اس کے مقابلہ میں ہے۔

فَرۡعٌ: قَالُوْا سُقُوْطُ غَسۡلِ الرِّجۡلِ مَعَ الۡخُفِّ مِنَ الرَّابِعِ لِاَنَّ الۡخُفَّ اُعۡتُبِرَ شَرۡعًا مَانِعًا مِنۡ سِرَايَةِ الۡحَدَثِ اِلَيۡهَا وَفِيۡهِ اَنَّهٗ اِنَّمَا يَتِمُّ لَوۡلَمۡ يَكُنِ الۡغَسۡلُ فِي الرِّجۡلِ هُنَاكَ مَشۡرُوۡعًا لٰكِنَّهٗ مَشۡرُوۡعٌ بَعۡدُ وَاِنۡ لَّمۡ يَنۡتَزِعۡ خُفَّيۡهِ وَلِهٰذَا يَبۡطُلُ مَسۡحُهٗ اِذَا خَاضَ فِي النَّهۡرِ وَدَخَلَ الۡمَاءُ فِي الۡخُفِّ وَلَا يَجِبُ الۡغَسۡلُ بِاِنۡقِضَاءِ الۡمُدَّةِ وَاُجِيۡبَ بِمَنۡعِ صِحَّةِ رِوَايَةِ بُطۡلَانِ الۡمَسۡحِ وَاِنَّ الۡغَسۡلَ اِنَّمَا لَمۡ يَجِبۡ بَعۡدَ النِّزَاعِ لِاَنَّهٗ قَدۡ حَصَلَ وَرُدَّ بِاَنَّ الرِّوَايَةَ مَذۡكُوۡرَةٌ فِي الۡكُتُبِ الۡمُعۡتَبَرَةِ كَالظَّهِيۡرِيَّةِ وَغَيۡرِهَا وَبِاَنَّ الۡاِجۡمَاعَ عَلٰى اَنَّ الۡمُزِيۡلَ لَا يَظۡهَرُ عَمَلُهٗ فِيۡ مُحۡدَثٍ طَارٍ بَعۡدَهٗ بَلِ الۡحَقُّ اَنۡ يُّقَالَ اَلۡمُعۡتَبَرُ نَفۡيُ الۡمَشۡرُوۡعِيَّةِ فِيۡ نَظَرِ الشَّارِعِ بِاَنۡ يَّكُوۡنَ الۡعَمَلُ بِهٖ اِثۡمًا وَبُطۡلَانُ هٰذَا مَمۡنُوۡعٌ وَمَا قَالُوۡا اِنَّ الۡعَزِيۡمَةَ اَوۡلٰى فَالۡمُرَادُ بِاِسۡقَاطِ سَبَبِ الرُّخۡصَةِ۔

ترجمہ: موزے کے ساتھ پاؤں کے دھونے کا ساقط ہونا نوع رابع میں سے ہے اس لئے کہ موزہ پاؤں کی طرف حدث کی سرایت کرنے سے شرعاً مانع معتبر کیا گیا ہے اور اس میں یہ (اشکال) ہے کہ بے شک وہ (یعنی غسل رجلین کا سقوط حالۃ التخفف میں رخصت کی چوتھی قسم سے لینا) تب تام ہوگا جب غسل پاؤں میں وہاں مشروع نہ ہو لیکن وہ مشروع ہے اگرچہ اس نے موزے نہیں اُتارے ہو۔ اور اس

مشروعیت غسل کی وجہ سے اس کا مسح نہر میں داخل ہونے کے وقت جب پانی موزے میں داخل ہو جاتا ہے باطل ہو جاتا ہے اور وقت کے ختم ہونے پر غسل واجب نہیں ہو گا۔ اور جواب دیا گیا بطلان مسح کی روایت کی منع کرنے کے ساتھ اور (دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے) کہ بے شک غسل اس لئے موزہ اُتارنے کے بعد واجب نہیں ہوتا کہ وہ حاصل ہوا ہے (نہر میں داخل ہونے کی وجہ سے) اور (یہ جواب) رد کیا گیا ہے کہ بے شک روایت (بطلان المسح) کتب معتبرہ میں مذکور ہے، جیسے ظہیریہ وغیرہ اور (دوسرا) یہ کہ بے شک اس بات پر اجماع ہے کہ مزیل (حدث) کا عمل اس محدث میں جو اس کے بعد پیدا ہو میں ظاہر نہیں ہوتا بلکہ حق یہ ہے کہ (جواب میں یوں) کہا جائے کہ معتبر (رخصۃ اسقاط میں) نفی مشروعیت ہے شارع کی نظر میں بایں صورت کہ اس پر عمل گناہ ہو اور اس گناہ کا بطلان ممنوع ہے اور وہ جو انہوں نے کہا ہے کہ بے شک عزیمت اولیٰ ہے پس مراد (اس کے اولیٰ ہونے سے) سبب رخصت کے اسقاط ہونے کے ساتھ ہے۔

تشریح: فَرۡعٌ قَالُوۡا سُقُوۡطِ غَسۡلِ الرِّجۡلِ: اَیۡ هٰذِهٖ فَرۡعٌ---: اُصولیین نے کہا ہے کہ موزہ پہننے کی صورت میں پاؤں کے دھونے کا ساقط ہونا رخصت کے اقسام میں سے چوتھی قسم میں سے ہے، اسلئے کہ چوتھی قسم میں محل رخصت میں حکم عزیمت پر عمل کرنا ساقط تھا، جبکہ عزیمت پر عمل کرنا فی الجملۃ (محل غیر رخصت میں) ثابت تھا، بالکل اسی طرح یہاں حکم غَسۡلُ الرِّجۡلَیۡنُ جو کہ وجوب ہے محل رخصت میں ساقط ہے، جبکہ غیر محل رخصت (یعنی جس نے موزے نہ پہنے ہو) میں باقی ہے۔

لِاَنَّ الۡخُفَّ اُعۡتُبِرَ شَرۡعًا---: مصنفؒ موزوں کی حالت میں غسل رجلین کے ساقط ہونے کو رخصت کی چوتھی قسم میں سے ہونے پر دلیل کو ذکر کر رہے ہیں، دلیل کا حاصل یہ

ہے کہ موزوں کو پاؤں تک حدث کے پہنچنے سے شرعاًمانع معتبر کیا گیاہے لہٰذا موزوں کے موجود ہوتے ہوئے غسل رجلین کی ضرورت باقی نہی رہی پس ان کی غسل بھی مشروع نہ ہوگی اسلئے کہ غسل تو اِزالہ حدث کے لئے مشروع تھا اور جب حدث وجود مانع کی وجہ سے موجود نہیں ہوا تو مُزیل حدث جو کہ غسل رجلین وہ بھی مشروع نہ ہوگا وجود مانع تک۔

وَفِيْهِ اَنَّهٗ اِنَّمَا يَتِمُّ---:اُصولیین کی دلیل پر وارد ہونے والے اعتراض کو مصنفؒ ذکر کررہے ہیں، حاصل اس کا یہ ہے کہ غسل رجلین کا سقوط حالۃ التخفف میں رخصت کی چوتھی قسم سے لینا درست نہیں اسلئے کہ اس پر پیش کی جانے والی دلیل تب تام ہوگی جب حالۃ التخفف میں پاؤں کا دھونا مشروع نہ ہو، حالانکہ موزوں کے اُتارنے کے بغیر بھی ان کا دھونا مشروع ہے لہٰذا اگر کوئی شخص نہر میں کھُودے اور پانی اس کے موزوں میں چلا جائے تو اس کی مسح، غسل کی وجہ سے باطل ہوگی اور جب مسح اس غسل سے باطل ہوئی تو معلوم ہوا کہ اس حالت میں بھی غسل مشروع ہے؟

وَلَايَجِبُ الْغَسْلُ بِاِنْقِضَاءِ الْمُدَّةِ---: نیز نہر میں کھُودنے کے بعد جب اس کی مدّت مسح پوری ہوگی تو اس پر غسل رجلین واجب نہیں ہوگا اسلئے کہ موزوں کے اندر دھونے سے واجب ادا ہوگئی پس دوبارہ دھونے کی حاجت نہ رہی۔

وَاُجِيْبَ بِمَنْعِ صِحَّةِ رِوَايَةِ---:مصنفؒ مذکورہ اعتراض سے جو جواب دیا گیاہے کو ذکر کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اس کا جواب یہ دیا گیاہے (یہ جواب ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں ذکر کیاہے) کہ موزوں کی حالت میں پانی کے موزوں میں داخل ہوکر پاؤں کے دھونے سے مسح باطل نہیں ہوتی بلکہ مسح اپنی حالت پر برقرار ہے اور رہامدّۃ مسح کے ختم ہونے کے

بعد پاؤں کے دھونے کا واجب نہ ہونا تو وہ اس لئے ہے کہ غسل پانی میں کھودنے سے حاصل ہوا ہے پس دوبارہ اس کی حاجت نہیں ورنہ تحصیل حاصل لازم ہو گا۔

وَرُدَّ بِاَنَّ الرِّوَایَةَ مَذْکُوْرَةٌ فِی الْکُتُبِ الْمُعْتَبَرَةِ---: مصنفؒ مذکورہ جواب پر رد کر رہے ہے، فرماتے ہیں کہ موزوں کی حالت میں پانی میں کھودنے سے مسح کے باطل ہونے کی روایت کو غیر صحیح ماننا درست نہیں، بلکہ یہ روایت صحیح ہے کتبِ معتبرہ مثلاً فتاویٰ ظہیریہ وغیرہ میں مذکور ہے اور دوسرا یہ کہ اس بات پر اجماع ہے کہ مزیل حدث (مثلاً وضوء، غسل رجلین) کا اثر اس حدث میں جو بعد میں پیدا ہو میں ظاہر نہیں ہوتا، جبکہ یہاں حالة التخفف میں جب حدث نے رجلین تک سرایت نہیں کی تو حدث پیدا نہیں ہوا اب بعد نزع الخفین جب حدث نے سرایت کی رجلین تک تو اس وقت اس کا دھونا واجب ہوا، جبکہ آپ کہتے ہیں کہ بعد نزع الخفین، پاؤں کا دھونا اسلئے واجب نہیں کہ نہر کھودنے کے وقت ان کی غسل ہوئی ہیں۔ لیکن آپ کی یہ بات درست نہیں اسلئے کہ نہر میں کھودتے وقت حدث نہیں تھی اور مزیل حدث یعنی دھونا پایا گیا اور اسکے بعد پھر حدث بوجہ انقضاء مدّت پیدا ہوئی تو یہ حدث مزیل حدث کے بعد پیدا ہوئی۔ اور ابھی ہم نے ذکر کیا کہ مُزیل حدث کا اثر بعد میں پیدا ہونے والی حدث میں مؤثر نہیں۔

بَلِ الْحَقُّ اَنْ یُّقَالَ---: شارحؒ اب اپنی طرف سے جواب دے رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ رخصت اسقاط میں عزیمت کی مشروعیت کی نفی شارع کی نظر میں معتبر ہوتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ حکم اصلی یعنی عزیمت پر عمل گناہ ہوتا ہے لہذا عزیمت پر عمل

کرنے کی صورت میں مکلّف مؤدّی للواجب شمار ہو گا، لیکن عزیمت متروکہ لاجل العذر پر عمل کرنے کی وجہ سے گناہگار ہو گا، جیسے مسافر جو نماز ظہر یا عصر کو پورا کرے۔

وَبُطْلَانُ هٰذَامَمْنُوْعٌ---:اور بطلان اثم ممنوع ہے یعنی یہ بات ہمیں تسلیم نہیں کہ غسل رجلین فی حالۃ التخفّف میں آدمی گناہگار نہیں ہو گا۔ بلکہ گناہگار ہو گا۔

وَمَاقَالُوْااِنَّ الْعَزِیْمَةَ---:مصنفؒ سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: یہ ہے کہ علماء کہتے ہیں کہ اس صورت میں عزیمت پر عمل کرنا رخصت سے اولیٰ ہے، جبکہ آپ کہتے ہیں کہ غسل رجلین کے ساتھ آدمی گناہگار ہو گا؟

جواب: علماء کا یہ کہنا کہ عزیمت اولیٰ ہے کا مطلب یہ ہے کہ جب رخصت کا سبب ساقط ہو تو سبب رخصت (جو کہ یہاں تخفُّف ہے) کے ساقط ہونے کی وجہ سے عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے نہ کہ بوقت بقاء سبب رخصت (جو کہ یہاں حالۃ التخفف ہے) واللہ اعلم۔

مسألة: اَلْحُكْمُ بِالصِّحَةِ فِي الْعِبَادَاتِ عَقْلِيٌّ لِاَنَّهَااِسْتِتْبَاعُ الْغَايَةِ وَهِيَ فِي الْعِبَادَاتِ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ مُوَافَقَةُالْاَمْرِوَاِنْ وَجَبَ الْقَضَاءُكَالصَّلٰوةِ بِظَنِّ الطَّهَارَةِوَعِنْدَ الْفُقَهَاءِ كَوْنُهٗ مُسْقِطًالِوُجُوْبِ الْقَضَاءِتَحْقِيْقًااَوْتَقْدِيْرًا كَمَافِي الْاَدَاءِوَبَعْدَوُرُوْدِ الْاَمْرِ يُعْرَفُ ذٰلِكَ بِلَاتَوَقُّفٍ وَقَدْ ظُنَّ اَنَّهَامِنْ اَحْكَامِ الْوَضْعِ وَقِيْلَ بِمَعْنَى الْمُوَافَقَةِ عَقْلِيٌّ وَبِمَعْنَى الْاِسْقَاطِ وَضْعِيٌّ اَقُوْلُ اَلْاِسْقَاطُ فَرْعُ التَّمَامِيَّةِوَهُوَبِالْمُوَافَقَةِوَهُوَعَقْلِيٌّ وَقِيْلَ فِي الْمُعَامَلَاتِ وَضْعِيٌّ اِتِّفَاقًالِاَنَّ تَرَتُّبَ الثَّمَرَاتِ عَلَى الْعُقُوْدِمَوْقُوْفٌ عَلَى التَّوْقِيْفِ اَلْبَتَّةَاَقُوْلُ جَعْلُ الْعُقُوْدِاَسْبَابًالَارَيْبَ اَنَّهٗ مِنَ الْوَضْعِ لٰكِنَّ الصِّحَةَهُوَ الْاِتْيَانُ

بِهَا كَمَا جَعَلَهَا وَذٰلِكَ هُوَ الْمَنَاطُ لِاِسْتِتْبَاعِ الثَّمَرَةِ وَهُوَ بَعْدَ الشَّرْعِ يُعْرَفُ بِالْعَقْلِ فَتَأَمَّلْ۔

ترجمہ: عبادات میں صحت کا حکم کرنا عقلی ہے اسلئے کہ صحت فعل کے غایہ کو مستلزم ہونے سے عبارت ہے اور یہ غایہ متکلمین کے نزدیک عبادات میں امر کی موافقت ہے اگرچہ (بعض صورتوں میں) قضاء واجب ہو، جیسے اس شخص کی نماز جس نے طہارت کی گمان پر پڑھی ہو اور فقہاء کے نزدیک (غایہ اس سے عبارت ہے) کہ فعل وجوب قضاء کے لئے مُسقط ہو خواہ تحقیقی طور پر ہو یا تقدیری پر، جیسے اداء میں اور امر (شارع) کے ورود کے بعد اس کا مُسقط ہونا بلا توقف معلوم ہوسکے اور تحقیق گمان کیا گیا ہے کہ صحت، احکام وضع میں سے ہے اور کہا گیا ہے کہ (صحت) بمعنیٰ موافقت (امر شارع) عقلی اور بمعنیٰ اسقاط (قضاء) وضعی (شرعی) ہے میں کہتا ہوں اسقاط تمامیّت کی فرع ہے اور یہ (تام ہونا) موافقت (امر) کے ساتھ (حاصل) ہوتا ہے اور یہ موافقت عقلی ہے اور کہا گیا ہے کہ معاملات میں بالاتفاق وضعی ہے اس لئے کہ عقود پر ثمرات (مقصودہ) کا مرتب ہونا لامحالہ توقیف (شارع) پر موقوف ہے، میں کہتا ہوں (اس کی رد میں کہ عقود (یعنی معاملات) کا اسباب بنانا بلاشبہ (احکام) وضع میں سے ہے (شرع سے پہچانے جاتے ہیں) لیکن صحت وہ ان معاملات پر اس طرح اتیان ہے جس طرح شارع نے ان کو اسباب بنائے ہیں اور یہ اتیان (علی المعاملات) مدار ہے ثمرات کے مستلزم ہونے کے لئے اور یہ (استلزام) شرع کے (وُرود) کے بعد عقل کے ساتھ پہچانا جاتا ہے پس تو غور کر۔

ترجمہ ختم شد: بتوفیق اللہ تعالیٰ وعونہٖ

بوقت 2:19 30 رمضان المبارک بعد الظہر 1441ھ بمطابق 23،5،2020، بروز ہفتہ

تشریح: مسئلہ نمبر (25): اس مسئلے میں مصنفؒ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ عبادات اور معاملات میں حکم بالصحۃ عقلی ہے یا شرعی مصنفؒ حکم بالصحۃ علی العبادات میں تین مذاہب کو ذکر کررہے ہیں، فرماتے ہیں۔

اَلْحُكْمُ بِالصِّحَةِ فِي الْعِبَادَاتِ عَقْلِيٌّ---: پہلا مذہب یہ ہے کہ حکم بالصحۃ عبادات میں عقلی ہے یعنی عقل کے ساتھ معلوم کیا جائے گا اور اس حکم کی معرفت شرع پر موقوف نہیں ہوگا۔

لِاَنَّهَا اِسْتِتْبَاعُ الْغَايَةِ---: مصنفؒ مذہب اوّل پر دلیل کو ذکر کررہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم بالصحہ استتباع الغایۃ سے عبارت ہے یعنی حکم بالصحۃ، ترتب الغایۃ یعنی غایۃ کے اس کے بعد حاصل ہونے سے عبارت ہے اور غایۃ کی تعریف میں دو رائے ہیں (1) متکلمین کی رائے (2) فقہاء کی رائے متکلمین کی رائے یہ ہے کہ غایۃ موافقۃ الأمر کو کہتے ہیں یعنی کسی فعل کے کرنے میں اُمر کی حکم کی موافقت کرنا اگرچہ بعض صورتوں میں قضاء واجب ہو امر شارع کی موافقت کے حاصل نہ ہونے کی وجہ سے، جیسے اس شخص کی نماز جس کی گمان یہ ہو کہ وہ طہارت میں ہے پھر ظاہر ہو کہ وہ بے وضوء تھا، اور فقہاء کہتے ہیں کہ غایۃ **كَوْنُ الْفِعْلِ مُسْقِطًا لِوُجُوْبِ الْقَضَاءِ** سے عبارت ہے یعنی کہ بعد الاداء مکلّف پر اس کا قضاء واجب نہ ہو خواہ تحقیقی طور پر ہو جیسے وہ عبادات جن کی قضائیں ہیں، جیسے پانچوں نمازیں، روزہ اور یا تقدیری طور پر ہو، جیسے وہ عبادات جن کی قضائیں نہیں، جیسے صلوٰۃ العید اور صلوٰۃ الجمعۃ غیرہ، پس حکم بالصحۃ عبادات میں عبارت ہے کہ عبادت کو اس طریقہ پر ادا

کیا جائے کہ اس طریقے پر ادا کرنے کے ساتھ موافقت امر شارع کے ساتھ اس پر مرتب ہو یا وجوب قضاء کی اسقاط اس پر مرتب ہو۔

وَبَعۡدَ وُرُوۡدِ الۡاَمۡرِ---: اور شارع کی جانب سے عبادت پر امر وارد ہونے کے بعد اور اس عبادت کی حقیقت جاننے کے بعد عقل خود بخود بغیر توقف الشرع کے اسی استتباع کو معلوم کر سکے گا، پس یہ حکم مذکور عقلی ہو گا، جیسے امر شارع جب اداء صلوٰۃ پر وارد ہو پس جب وہ صلوٰۃ کو اس کے شرائط اور اس کے ارکان کے ساتھ ادا کرے گا تو وہ مسقط للقضاء ہو گا اور اس کا یہ مُسقِط ہونا موقوف علی الشرع نہیں ہو گا۔

وَقَدۡ ظُنَّ اَنَّهَا---: دوسرا مذہب: یہ ہے کہ حکم بالصحۃ فی العبادات شرعی ہے اور دلیل ان حضرات کی یہ ہے کہ صحت کی معرفت ارکان اور شرائط کی معرفت پر موقوف ہے اور اس میں شک نہیں کہ معرفت ارکان وشرائط موقوف علی الشرع ہے، لہٰذا حکم بالصحۃ بھی موقوف علی الشرع ہو گا۔

وَقِيۡلَ بِمَعۡنَى الۡمُوَافَقَةِ عَقۡلِيٌّ---: تیسرا مذہب: یہ ہے کہ حکم بالصحۃ جب غایۃ بمعنیٰ موافقت امر الشارع ہو عقلی ہے اور جب غایۃ بمعنیٰ اسقاط لوجوب القضاء ہو تو شرعی ہے۔

اَقُوۡلُ: اَلۡاِسۡقَاطُ فَرۡعُ التَّمَامِيَّةِ---: مصنفؒ مذہب ثالث پر رد کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ اسقاط وجوب القضاء، فعل مأمور بہٖ کے تمام ہونے کا فرع ہے اور فعل مامور بہٖ کا تمام ہونا فرع ہے موافقت مع امر الشارع کا اور موافقت مع امر الشارع کی معرفت عقلی ہے تو اسقاط وجوب قضاء کا عقلی ہونا بھی اسی طرح ضروری ہے۔

وَقِيْلَ فِي الْمُعَامَلَاتِ وَضْعِيٌّ---: حکم بالصحۃ فی العبادات میں مذاہب ثلاثہ ذکر کرنے کے بعد اب مصنفؒ حکم بالصحۃ فی المعاملات کو ذکر کررہے ہیں فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے کہاہے کہ معاملات (جیسے نکاح، بیع) میں حکم بالصحۃ بالاتفاق شرعی ہے، اسلئے کہ معاملات کی غایت اور غرض ثمرات علی المعاملات ہے، جیسے ملک کی ترتب عقد بیع پر اور یہ ترتب چونکہ موقوف علی الشرع ہے اس لئے یہ شرعی ہے۔

أَقُوْلُ: جَعْلُ الْعُقُوْدِ اَسْبَابًا---: مصنفؒ قول مذکور پر رد کررہے ہیں، حاصل الرد یہ ہے کہ معاملات میں دو امر ہیں (1) عقود کا سبب ہونا ثمرات کے ان پر مرتب ہونے کے لئے یہ بالاتفاق شرعی ہے (2) عقود اور معاملات کا صحیح ہونا ان کے ثمرات کے لئے اسباب ہونے سے عبارت نہیں، بلکہ عقود اور معاملات کی صحت ان پر اس طرح کے اتیان سے عبارت ہے جس طرح شارع نے ان کو وضع کیاہے اور یہ اِتیان جو تفصیل شارع کے موافق ہے یہ مدار ہے ترتب ثمرات کے لیے اور یہ (اتیان) بعد الشرع ہوگا، لیکن اس کی معرفت عقل کے ساتھ حاصل ہوگی اور شرع پر موقوف نہ ہوگی۔

فَتَأَمَّلْ---: اس میں اشارہ ہے کہ یہاں کچھ جزئیات اور کلیات ہیں اور حکم بالصحۃ عبارت ہے موافقت جزئیات مع الکلیات سے اور کلیات کی صحت موافقت امر شارع پر ہے، چنانچہ عبادات میں مثلاً ایک قاعدہ ہے کہ اس طرح قراءۃ، رکوع، سجدہ، قیام وغیرہ ادا کرو اور اس میں فلاں چیز فرض، فلاں واجب وغیرہ ہیں، چنانچہ اگر جزئی نماز اس قاعدہ کے مطابق ہو تو

عقل اس پر صحت کا حکم لگائے گا۔ اور اگر نہ ہو تو نہیں لگائے گا اسی طرح معاملات میں بھی حکم بالصحۃ جزئیات میں عقلی اور کلیات میں شرعی ہو گا۔ واللہ اعلم۔

یَا نَاظِرًا فِی الۡکِتَابِ بَعۡدِیۡ	مُجۡتَنِیًا مِنۡ ثِمَارِ فِکۡرِیۡ
بِیۡ افۡتِقَارٌ اِلٰی دُعَاءٍ	تُھۡدِیۡہِ لِیۡ فِیۡ ظَلَامِ لَحۡدِیۡ

اَللّٰھُمَّ اجۡعَلۡنِیۡ خَیۡرًا مِّمَّا یَظُنُّوۡنَ وَاغۡفِرۡ لِیۡ مَا لَا یَعۡلَمُوۡنَ وَلَا تُؤَاخِذۡنِیۡ بِمَا یَقُوۡلُوۡنَ وَصَلَّی اللّٰہُ عَلَی النَّبِیِّ الۡاُمِّیِّ

ختمشد بتوفیق اللّٰہ تعالیٰ وعونہ بعد از نماز جمعہ ٹائم: 4:55

2020/3/4، 8 شعبان المکرم 1441 ہجری

مکتبہ صدیقیہ